

ELIARDO FRANÇA TELES FILHO

ESTADO, SOCIEDADE E DIREITO
UMA REFLEXÃO SOBRE A IDEOLOGIA POLÍTICA EM
OLIVEIRA VIANNA

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado
em Direito e Políticas Públicas do Centro
Universitário de Brasília – UniCEUB como parte
dos requisitos necessários à obtenção do título de
Mestre em Direito.

Orientador: Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Brasília
2006

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus pais, Eliardo e Ruth e à minha irmã Tatiana, pelo apoio, compreensão e incentivo. À Aline, sempre carinhosa, paciente e disposta a ouvir e a aconselhar nos momentos de angústia. Sem vocês tudo seria mais difícil.

Ao meu orientador, Luiz Eduardo de Lacerda Abreu, que vem me acompanhando desde o ingresso no mestrado, sempre com sugestões de leituras e caminhos a percorrer, com paciência para ouvir o resultado muitas vezes confuso de minhas reflexões, com disposição para ajudar em meus momentos de angústia. Quase todos os méritos deste trabalho e nenhuma das suas falhas se devem a ele. Ao professor Marcelo Dias Varella por acreditar em mim e incentivar minha disposição para o trabalho de pesquisa. Ambos, Luiz Eduardo e Marcelo, foram fundamentais para o meu crescimento acadêmico.

Deixo registrado também uma dívida com todos os professores do Mestrado pelo quanto me ensinaram e ajudaram nestes primeiros passos de vida acadêmica. Se um dia vier a caminhar por meus méritos, muito será devido à contribuição destes mestres. É preciso deixar um agradecimento aos colegas do programa de Mestrado do UniCeub e do grupo Lei e Sociedade, do qual participei em discussões que muito ajudaram no amadurecimento do meu pensamento. Por fim, ao pessoal da secretaria e da copiadora, sem a ajuda dos quais tudo seria mais difícil e menos simpático. Muito obrigado. Todas as pessoas citadas aqui, e ainda outras de quem porventura me tenha esquecido, ajudaram em alguma medida para este trabalho. Evidentemente nenhuma delas tem qualquer responsabilidade pelas falhas que ele certamente apresenta.

When, in the course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bonds which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the laws of nature and of nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation.

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness. That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed. That whenever any form of government becomes destructive to these ends, it is the right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness. Prudence, indeed, will dictate that governments long established should not be changed for light and transient causes; and accordingly all experience hath shown that mankind are more disposed to suffer, while evils are sufferable, than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed. But when a long train of abuses and usurpations, pursuing invariably the same object evinces a design to reduce them under absolute despotism, it is their right, it is their duty, to throw off such government, and to provide new guards for their future security.

RESUMO

Esta dissertação propõe uma organização coerente para as idéias e os valores de Oliveira Vianna, jurista e sociólogo entre outras especializações, a partir da utilização do método de Louis Dumont, antropólogo francês. A pesquisa se concentrou na consulta de sua produção acadêmica mais importante, objetivando compreender seu pensamento como um sistema em relação ao qual se articulam os elementos. Os resultados foram comparados com a ideologia do Individualismo e com o posicionamento de alguns outros autores brasileiros, visando a estabelecer continuidades e contrastes e, com isso, explicitar melhor os pressupostos e os valores embutidos nos seus julgamentos.

Palavras-chave: Oliveira Vianna; ideologia; Louis Dumont; hierarquia; individualismo.

ABSTRACT

This work is the report of a research on the thoughts of Oliveira Vianna, in order to propose a coherent narrative over his ideas and values, from the point of view of the methodology of Louis Dumont. The research has focused mainly on his academic writings, intending to comprehend his thinking as a “system of ideas and values”, regarding to which the elements articulates themselves. The results have been compared with the Ideology of Individualism, on one hand, and with the Brazilian Tradition of Political Thoughts, on the other hand.

Key-Words: Oliveira Vianna; Ideology; Louis Dumont; Hierarchy; Individualism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1 – O INDIVIDUALISMO: MARCO TEÓRICO E REFERENCIAL COMPARATIVO.....	23
CAPÍTULO 2 – A TRADIÇÃO BRASILEIRA: UMA SOCIEDADE DIVIDIDA.....	53
CAPÍTULO 3 – O DIÁLOGO COM O LIBERALISMO.....	75
CAPÍTULO 4 – OS FUNDAMENTOS DE UMA IDENTIDADE CONTRASTIVA.....	85
CAPÍTULO 5 – LATIFÚNDIO E VALORES MORAIS.....	103
CAPÍTULO 6 – CLÃ, O LATIFÚNDIO DECAÍDO.....	126
CAPÍTULO 7 – ESTADO E DIREITO, OU O LATIFÚNDIO HIPOSTASIADO.....	153
CONCLUSÕES.....	178
REFERÊNCIAS.....	192

Introdução

Quem quer que leia a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América pode se sentir tomado de uma sensação de predestinação, de desígnio, como se ali, no distante ano de 1776 já se manifestasse o germe de uma potência mundial. Os termos da Declaração podem embalar no leitor o sentimento de que o destino de grande nação era ali não mais do que reconhecido e que a própria redação naqueles termos tão enfáticos induzia a uma presunção de legitimidade ao posto de maior potência mundial durante quase todo o Século XX e entrando já o XXI. Parece existir ali o lampejo prenunciador dos destinos, como se a substância do império já estivesse ali, esperando as circunstâncias próprias para a manifestação. Se estiver desarmado do desamor contra seu povo, então, a sensação do leitor diante da Declaração de Independência dos Estados Unidos da América pode, sem qualquer exagero, ser descrita com as palavras que Lévi-Strauss usou para falar das primeiras leituras do *Ensaio sobre a dádiva*: “o coração palpitando, a cabeça fervendo e o espírito invadido de uma certeza ainda indefinível, mas imperiosa, de assistir a um acontecimento decisivo” (LÉVI-STRAUSS, p. 30).

A grandeza e os vícios dos povos sempre podem ser buscados nas próprias origens. Essa é a valiosa lição do maior intérprete estrangeiro dos Estados Unidos da América, Alexis de Tocqueville: “os povos sempre se ressentem de sua origem”. Referindo-se à descrição por Nathanael Morton da chegada dos *pilgrims* à América, dizia o etnógrafo francês: “Impossível ler esse começo sem se deixar penetrar involuntariamente por uma impressão religiosa e solene; parece que se respira nele um ar de antigüidade e uma espécie de perfume bíblico”. Com efeito, a narrativa de Morton

inscreve em Deus os atos dos homens, mas para que Ele, dos atos destes, retire sua glória (TOCQUEVILLE, p. 36, 41/42).

Partindo de agora, séculos após esse começo virtuoso, enxerga-se na origem dos norte-americanos a grande potência que hoje está em todos os cantos do planeta. Tanto mais que somos, nós modernos, espíritos acostumados a procurar por substâncias como dizia Dumont. Com isso, nos esquecemos de um fato crucial: a Declaração dos Estados Unidos da América não é a Declaração dos Estados Unidos da América de hoje, mas a declaração de 13 colônias inglesas, ocupando uma ínfima parte do território que ressoa na imaginação quando se fala, hoje, da Independência dos EUA. Não são 50 Estados Unidos da América, declarando mansamente ao mundo seus direitos porque carregam *um porrete grande demais*. São 13 colônias desafiando a maior potência do mundo, da época, o Império Britânico. A mesma coisa pode-se dizer da chegada dos *pilgrims* àquelas terras. Foram cerca de 150 imigrantes, entre homens, mulheres e crianças, que chegaram às costas áridas da Nova Inglaterra, conforme o próprio historiador puritano descreve em tons bíblicos: “Eles haviam atravessado o vasto Oceano, chegavam ao fim da viagem, mas não viam amigos para recebê-los, habitação para oferecer-lhes um abrigo; (...) Tudo tinha um aspecto bárbaro. Atrás deles, percebiam apenas o imenso Oceano que os separava do mundo civilizado” (cf. TOCQUEVILLE, p. 43).

Com poucas modificações, esse trecho poderia servir para descrever também as origens da civilização brasileira. Também o brasileiro atravessou o Oceano, chegou a uma terra sem amigos, de aspecto bárbaro e, se olhasse para trás, também perceberia vasto mar separando-os da civilização. E, no entanto, quanta diferença entre brasileiros e americanos do norte. Vejamos simplesmente o “Preâmbulo de um projeto de reforma de Constituição no Brasil”, de Oliveira Vianna:

Começo proclamando a minha crença na lentidão com que se processa a evolução das sociedades. Reconheço que há uma ordem natural para elas; que o poder de transformação dessa ordem natural, por ação da vontade consciente dos legisladores, é muito reduzido; que será preciso, pois, levar em conta, na elaboração da nova Constituição, a força quase sempre incoercível e incompreensível dos antecedentes históricos, representados em nossa nacionalidade pelo conjunto de tendências, tradições, costumes, sentimentos, crenças elaborados em quatrocentos anos de evolução e que não podem ser eliminados de súbito, por um golpe de decreto ou por um código constitucional. Por isso, o meu pensamento político é contrário a modificações de caráter radical da nossa estrutura social, a inovações muito acentuadas no nosso sistema de leis civis e somente aceitarei como ponto de revisão, aquelas modificações que, embora latentes, já atingiram o estado de maturidade na consciência coletiva (1930, p. 179/180)

Nada mais diferente do que a audaciosa Declaração das 13 colônias. Aqui se proclama a imobilidade, a impossibilidade, a inviabilidade, a inviolabilidade, senhoras dos destinos dos homens. As palavras, direitos e deveres estão ausentes. No seu lugar se proclama a ordem natural das coisas, a força incoercível, os quatrocentos anos de evolução. Também está ausente a disposição de instituir o governo que aos homens pareça o mais adequado. Ao contrário, não há, quase, poder de transformação, não se pode eliminar de súbito o sistema que vem desde as origens. Não há também qualquer menção à igualdade dos homens e à decisão do povo sobre o sistema a ser adotado. O que existe é um único homem que declara ser *seu* pensamento político contrário a, ou que *ele* somente aceitará, o que quer que seja.

Diferenças de forma, diferenças de conteúdo, diferenças de homens. Mais diferente ainda é a idéia da origem determinando tudo: passado, presente, futuro, e a impotência dos homens diante dela. O brasileiro está preso à própria origem e esta, ao contrário da norte-americana, é *horrenda*. Manifesta-se um paradoxo: o povo do Brasil quer romper com as origens, apenas não pode. Como na Declaração das 13 colônias

líamos a Declaração do Império Americano, nas nossas origens lemos a declaração do nosso presente e do nosso futuro. Lembro aqui o poema, *A corrente*, de Carlos Drummond de Andrade:

Sente raiva do passado que o mantém acorrentado;
Sente raiva da corrente a puxá-lo para frente;
E a fazer do seu futuro o retorno ao chão escuro;
Onde jaz envilecida certa promessa de vida;
E onde jazem cogumelos, venenosos, amarelos;
E encaracoladas lesmas deglutindo-se a si mesmas.

Com ampla vantagem, pelo ritmo, pelas rimas, se poderia substituir o “Preâmbulo do Programa de Revisão da Constituição Federal de 1891” de Oliveira Vianna por esse poema. Passa o mesmo sentimento de impotência e negação do passado. Efetivamente, em Oliveira Vianna como em muitos outros intérpretes do Brasil, o passado é como a *corrente* de Drummond, uma força vinda de trás que puxa para frente, da qual queríamos, mas não podemos nos livrar. Duas atitudes estranhas mesmo se não fossem contraditórias entre si: querer se separar do passado; não poder se separar do passado.

Esse foi o maior estranhamento deste pesquisador durante o estudo a respeito de Oliveira Vianna. Ao mesmo tempo em que ele proclamava a todo o tempo a necessidade imperativa de conhecermos a nós mesmos, de estudarmos “objetivamente” nossas falhas, defeitos, potencialidades, para melhor construirmos nossas instituições e nosso direito, quando ele punha em prática esse mandamento o que encontrava era quase invariavelmente defeitos, falhas, imoralidade, corrupção, depravação. Quase tudo, para ele, era reprovável, e, comparado com os europeus ou os americanos, o brasileiro era, desde o princípio, condenado à inferioridade. Ao mesmo tempo, ele proclamava aos quatro cantos do mundo a impossibilidade de este povo mudar de rumo, de escolher outros caminhos, e voltava para suas pesquisas que estudavam a sociedade brasileira.

Vale lembrar aqui a expressão de Dumont sobre o primeiro contato de Marx com a economia política: “il se précipite dans le camp ennemi à la recherche d’armes et de munitions”¹. De fato, a sentença traduz a impressão *de ser ele* um estudioso que se comprazia em mostrar, em detalhes, muitas vezes contraditórios entre si, as incapacidades da sociedade brasileira em comparação com as européias e a norte-americana. A constatação dos defeitos nem o fazia tentar superá-los, nem o fazia mudar de opinião. De certa forma, Oliveira Vianna estava preso numa *corrente*, como a de Drummond. O passado era ruim, e seria muito bom mudá-lo, mas era impossível, então só nos restava seguir decididamente futuro afora, na trilha aberta pelo passado.

Essa impressão foi impactante. Oliveira Vianna adotava para si o programa objeto desta pesquisa: conhecer o Brasil a fundo a fim de melhor trabalhar com as instituições jurídicas e políticas, que *eu*, como ele, pensava serem “idealistas”. E, contudo, nada estava mais longe do que *eu* pretendia que fosse *meu* ponto de chegada do que o de Oliveira Vianna. Nem *eu* queria ficar preso à *corrente*.

Aos poucos, com o prosseguimento da pesquisa, ficou perceptível que na base das tendências de Oliveira Vianna estava um julgamento de valor acerca do objeto de trabalho dele. Dumont já havia mostrado que um julgamento como esse estava na base de toda ciência. Havia nas fundações do diagnóstico de Vianna uma avaliação moral sobre a incapacidade do povo brasileiro de formar uma sociedade. E o que é pior: Oliveira Vianna, o autoritário “mandado aos infernos”², não estava sozinho. Toda uma família lhe fazia companhia no edifício erguido sobre esse julgamento moral, inclusive os pesquisadores menos suspeitos: Sérgio Buarque de Holanda, DaMatta, Roberto Schwarz. “O espanto foi ainda maior ao descobrir que *eu* mesmo estava *me* mudando

¹ A frase se refere apenas ao primeiro contato de Marx com a economia política. Depois, como Dumont mostra, Marx dominaria os principais conceitos daquela ciência. Cf. DUMONT, 1985, p. 177.

² A expressão é de José Murilo de Carvalho. Cf. CARVALHO, 1999, p. 203.

para aquela construção. A partir daí, o peso como que se afastou dos meus ombros. Percebi, ajudado pelas leituras de Aragão e Abreu, que o problema estava na atitude do observador em relação ao objeto. Já Lévi-Strauss afirmava: “*o observador é ele próprio uma parte de sua observação*” (p. 25). Eu não precisava ter a mesma atitude diante do meu objeto, nem era isso o que queria.

O que ficou claro foi que a incapacidade de articular um todo, isto é, uma sociedade, podia estar, não na própria sociedade, mas em seu observador. Talvez por isso a busca incessante da identidade nas origens. Uma tentativa de apreender o todo no momento da simplicidade máxima, talvez. Dito isso, é bom acrescentar que foi adotada, então, uma atitude diferente. Na base desta pesquisa não estaria um julgamento de valor parecido. Não foi julgada, aqui, pelo menos *a priori*, a sociedade brasileira como incapaz de auto-organização ou de auto-constituição. E isso faz toda a diferença para a pesquisa. Inclusive que é uma atitude adequada tendo em vista o uso de Dumont como marco teórico. A teoria utilizada como marco teórico visa a elucidar de que forma o autor estudado articulava suas idéias, como hierarquizava seus valores. Por isso, tomar distância da posição dele frente ao seu objeto é fundamental.

Com isso, foi percebido, por exemplo, que Oliveira Vianna não era, como dizem, um “autoritário instrumental”. Para que ele o fosse, seria preciso ser o seu autoritarismo apenas um meio para transformar a sociedade brasileira em uma sociedade liberal e, com isso, prepará-la para as instituições liberais. Dito de outro modo, deveria haver um fim liberal em seu pensamento. Ocorre que nada é mais distante do seu sistema de idéias e valores do que o Liberalismo. Essa distância pode ser percebida num duplo processo. Oliveira Vianna era um dos mais preocupados com a identidade brasileira e ao mesmo tempo, um dos maiores críticos brasileiros ao Liberalismo. As duas coisas não estão em relação por acaso. É provável que a relação

não surja da observação “científica” de que a sociedade brasileira era imprópria para aquela ideologia política. Ao contrário, esta pesquisa mostrou que Oliveira Vianna era do princípio ao fim um autoritário. Utilizando um rótulo que facilita a exposição vê-se que em Oliveira Vianna a negação ao Liberalismo não foi jamais transitória. Ao contrário ele acreditava que a identidade brasileira era incompatível com o Liberalismo. Basta considerar, por exemplo, sua concepção de direito. É claro que uma pessoa que pensa que nenhum cidadão tem direitos contra o Estado, que os juízes não devem se submeter ao Império da lei, que a interpretação das leis deve ser livre, e que ridiculariza o Direito Privado como uma incômoda herança das *Ordenações*, não podia estar trabalhando em prol da implantação do Liberalismo no Brasil. A hipótese aqui levantada é que os que abraçam algo acriticamente como a teoria do “autoritarismo instrumental” para se referir a Vianna, padecem do mesmo julgamento de valor apriorístico de que a Sociedade brasileira não tem capacidade de auto-organização.

De fato, o que os dados mostraram é que Vianna era, antes de tudo, um hierarquizador compulsivo. Raciocinava hierarquizando. Dividia tudo, Nação e latifúndio, latifúndio e clã, senhor e caudilho, proprietários e não-proprietários. Os não-proprietários, por sua vez, ele dividia em brancos e não-brancos; estes, em mestiços superiores e o resto; o resto, em mestiços inferiores e o resto. E assim por diante. A própria elite, ele a dividia entre realistas e idealistas. Os políticos, ele os dividia entre os que tinham consciência nacional e os que não tinham. Os tipos brasileiros, em *matuto*, *gaúcho* e *sertanejo*. O Brasil em Sul e Norte, Sertão e Litoral. O mundo entre os grandes povos e os pequenos, aqueles, em anglo-saxões e os demais. Em suma, era um pensador para o qual tudo precisava, antes de mais nada, ser separado, dividido, encaixado em diversas hierarquizações. Era preciso impor uma ordem ao mundo. Esse era o pensamento de Oliveira Vianna. E “a utopia de Oliveira Vianna”, para usar outra

expressão de José Murilo de Carvalho, era exatamente construir uma institucionalidade política que reproduzisse esse sistema de idéias e valores hierarquizantes. Não havia Liberalismo no fim do túnel.

A dificuldade de perceber isso – *é minha hipótese* – está em que na verdade Oliveira Vianna está muito vivo. Em nós mesmos. O juízo de valor que considera a Sociedade brasileira incapaz, que a divide em cidadãos e bandidos, incorruptíveis e corruptos, brancos e negros, ricos e pobres, educados e sem-educação, está em *nós*, isto é, no observador, e não necessariamente na sociedade. Como diria Aragão, parafraseando Sartre: *o inferno somos nós*. É evidente que isso não diminui as dificuldades se é que não as aumenta. Uma percepção social tão generalizada não é um obstáculo menor que um Oceano a separar o Brasil da civilização.

Da mesma maneira, as soluções propostas por Vianna para a reforma dessa sociedade assim sub-qualificada, estão longe de terem sido “mandadas ao inferno”: isolar cada vez mais o Estado da Sociedade, libertar os juízes do Império da Lei, submeter o Direito Privado ao Direito Público além do que as teorias jurídicas reclamam, subordinar os direitos do cidadão ao Estado, são propostas vivas em diversos setores da sociedade brasileira. Mas, a divisão da Sociedade em corporações de estatutos diferenciados, com privilégios indiscutíveis e inaceitáveis, também parece ser uma realidade que se relaciona com “a utopia de Vianna”.

Para encerrar essa parte da introdução é preciso reconhecer, por uma questão de honestidade, que este trabalho é, antes que um ponto de chegada, um ponto de partida. Não se tem a pretensão de ter esgotado o estudo sobre Oliveira Vianna, nem muito menos a ilusão vulgar de tê-lo “desmitificado”. Fica registrado aqui que, em que pese a distância que no decorrer desse trabalho procurei impor entre Vianna e eu, reconheço minha dívida para com ele. Não só ele colocou alguns dos temas mais caros à

tradição brasileira em discussão, permitindo o progressivo desnudamento de alguns deles e o desenvolvimento de outros, como conhecê-lo me permitiu conhecer mais sobre mim mesmo. É importante reconhecer, além disso, que, do tempo de Oliveira Vianna para cá, muita coisa se passou, tanto no campo das ciências, quanto no pensamento brasileiro e, principalmente, no plano da realidade, por assim dizer, material. E, pelo menos neste plano, o Brasil de hoje talvez fosse irreconhecível para ele. Não se pode negar que alguma parte disso se deveu ao trabalho infatigável daquele intelectual. A importância que teve, então, é muito grande para que se prescindia de introduzi-lo ao leitor, dando pelo menos uma idéia de quem foi ele e o que fez para justificar o interesse que sua obra desperta ainda hoje.

Francisco José de Oliveira Vianna nasceu em 1883, numa fazenda em Saquarema, no Rio de Janeiro. Seu pai era cafeicultor e dono de escravos. Morou na fazenda durante a infância, aprendendo a ler pelas mãos da sua mãe. Já mais velho passou a estudar numa escola de Saquarema, e aos 13 anos foi mandado para Niterói para se preparar para o ingresso num curso superior. Em 1900, após perder o prazo das inscrições para a Escola Politécnica, onde pretendia estudar, acabou por matricular-se na Faculdade Livre de Direito do Rio de Janeiro (VENÂNCIO, 2003, p. 33/41 e 133). Formou-se em 1905 e em 1916, após um longo período de estudos enquanto dava aulas de matemática, passou a lecionar “Teoria e Prática do Processo Penal” e “Direito Industrial” na Faculdade de Direito do estado do Rio de Janeiro, em Niterói. Ali mesmo Vianna começaria a formar seu círculo mais íntimo de leitores e críticos (VENÂNCIO, 2003, p. 138/140).

Em 1926 foi nomeado para o cargo de representante do governo no Instituto de Fomento Agrícola do Rio de Janeiro. A partir daí foi ganhando prestígio no meio político e em 1931 foi nomeado para o Conselho Consultivo do Estado do Rio de

Janeiro. Logo em seguida, em 1932, foi nomeado Consultor Jurídico do Ministério do Trabalho, cargo em que permaneceu até 1940. Nesse cargo exerceu uma função fundamental na elaboração da legislação trabalhista e das políticas sindical e social daquele tempo (VENÂNCIO, 2003, p. 141/143; CARVALHO, 1999, p. 202/203). Em 1940 deixou esse cargo para assumir o de Ministro do Tribunal de Contas da União (VENÂNCIO, 2003, p. 144). Antes disso, recusara um convite do então Presidente da República, Getúlio Vargas, para uma vaga de Ministro do Supremo Tribunal Federal sob a seguinte alegação: “estou muito velho, Senhor Presidente, para estudar direito civil” (cf. VENÂNCIO FILHO, 1983, p. 19). Além da ojeriza ao Direito Privado, que confirmaremos mais adiante, o próprio caráter de Oliveira Vianna talvez ajude a explicar a recusa: ele era avesso à vida mundana e às exposições públicas. Cultuava suas raízes rurais e apreciava o recolhimento. Nunca saiu do Brasil, embora lesse em várias línguas e tivesse uma biblioteca internacional, e só por motivos de doença deixava o Rio de Janeiro (CARVALHO, 1999, p. 204 e 220).

No início da década de 1950 as condições de saúde forçaram-no a pedir aposentadoria do Tribunal de Contas. Ironicamente para alguém que sempre se batia pela supressão da utilização do Estado com fins pessoais, e que é tido até hoje por levar uma vida coerente com esse ideal, Oliveira Vianna por pouco entrou para a história como um beneficiário dessas vantagens. É que a aposentadoria de Vianna não lhe garantia proventos integrais, de modo que um grupo de amigos se articulou e apresentou por intermédio de um deputado, membro do grupo, um projeto de lei na Câmara concedendo aposentadoria integral àquele “eminente escritor”. O projeto era justificado não só como prêmio pela obra, mas como meio de garantir a continuidade de seus esforços acadêmicos. A iniciativa foi vitoriosa, mas chegou tarde: Oliveira Vianna já havia morrido (VENÂNCIO, 2003, p. 146/151; CARVALHO, 1999, p. 205).

Ao longo de sua vida, ele estudou, trabalhou e produziu intensamente. Pode-se discordar de suas idéias, mas há que admirar sua dedicação ao estudo e sua sede de conhecimento. Dono de uma biblioteca vastíssima, e de uma compulsão para a citação de autores de todas as línguas, consta que ele efetivamente leu e fichou todos eles (BRESCIANI, 2005, p. 18). Chegou ao auge da carreira acadêmica no Brasil. Foi sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, a partir de 1924 e em 1937 foi eleito membro da Academia Brasileira de Letras, tomando posse em 1940 (VENÂNCIO, 2003, p. 75 e 87). Publicou ao longo de sua vida 13 livros e ainda deixou material para mais 5, publicados postumamente (VENÂNCIO, 2003, p. 221/222, 242/243).

A situação das obras de Vianna no pensamento social, político e jurídico brasileiro, contudo, é polêmica. Se nos anos 20 ele “grassava”, conforme a expressão de Capistrano de Abreu, e nos 30 ele “estava nos céus”, na década seguinte seria “mandado aos infernos” (cf. CARVALHO, 1999, p. 202/203). Na década de 1950 sofreria as mais duras críticas do meio acadêmico. O resultado disso é que os anos 60 são a única década em que nenhum de seus livros foi editado ou reeditado, desde que ele publicou *Populações Meridionais do Brasil*. Nos anos 1970, inclusive pelo uso que o regime militar fazia das suas teorias, sua obra volta à cena, e desde então não foi mais esquecida (VENÂNCIO, 2003, p. 223/225).

A importância que tem contemporaneamente pode ser avaliada pela sua presença na coleção *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*³. Ali estão resenhas sobre dois de seus livros mais importantes, *Populações Meridionais do Brasil*⁴

³ Trata-se dos dois volumes intitulados *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*, cujo organizador é Lourenço Dantas Motta. Ver “Referências”.

⁴ A resenha sobre *Populações Meridionais do Brasil* é de autoria de Gilberto Marçal Brandão e o título é “Oliveira Vianna. *Populações Meridionais do Brasil*”. Ver “Referências”.

e *Instituições Políticas Brasileiras*⁵. Estar na coleção, com dois livros resenhados, o coloca em pé de igualdade com Sérgio Buarque de Holanda e Florestan Fernandes. Apenas dois autores comparecem com mais obras do que esses três: Joaquim Nabuco e Gilberto Freire, cada um com três obras.

Deve-se declarar aqui que o estudo do impacto de Oliveira Vianna no pensamento brasileiro sobre o Estado, o direito e a sociedade estava originalmente previsto para constar deste trabalho. Contudo, a pesquisa da ideologia do próprio Vianna se mostrou muito mais demandante do que o esperado e acabou absorvendo praticamente todo o tempo do pesquisador e o espaço do trabalho. Infelizmente, portanto, este trabalho está incompleto. Falta-lhe uma comparação com a mentalidade jurídica contemporânea a fim de tentar esclarecer melhor o papel de Oliveira Vianna na construção de uma tradição de pensamento jurídica brasileira. Por isso, foi preciso fazer apenas uma breve apresentação do autor cujas idéias são o objeto deste trabalho, confiando na paciência e na boa vontade do leitor em relacionar isso com o Estado, o direito e as políticas públicas no Brasil. No entanto, são indicadas aqui, duas obras que podem ajudar a começar a dimensionar o impacto do pensador fluminense nas políticas sociais brasileiras e até no significado do conceito de cidadania no Brasil. A primeira delas é um estudo de Wanderley Guilherme dos Santos sobre a construção da legislação intervencionista e social do Brasil durante os anos Vargas e em seguida. Para se referir ao modelo de cidadania elaborado ali, Santos cunhou uma expressão que ficaria famosa: “cidadania regulada” (SANTOS, 1998, p. 103). O texto é fundamental para compreender a construção e a dinâmica das políticas sociais no Brasil após a década de

⁵ A resenha sobre *Instituições Políticas Brasileiras* é de Maria Herminia Tavares de Almeida e o título é “Oliveira Vianna. *Instituições Políticas Brasileiras*”. Ver “Referências”.

1930⁶. Outra obra útil para começar a avaliação do impacto de Oliveira Vianna nas políticas públicas no Brasil é *Cidadania no Brasil, o longo caminho*, de José Murilo de Carvalho. Esse autor defende a tese de que o modelo da “cidadania regulada”, construído nos anos Vargas, inverteu a ordem dos direitos em relação à sequência clássica observada por T. H. Marshall. Assim, os direitos sociais vieram antes dos políticos, e os direitos civis sempre foram precários. O resultado disso seria uma ampliação da cidadania, e uma reconfiguração da mesma, que se tornava mais passiva que reivindicatória (CARVALHO, 2003, p. 115 e 124/126). Evidentemente, a citação desses textos aqui não supre a falta da comparação com a mentalidade jurídica contemporânea nem de um estudo mais aprofundado sobre o impacto da ideologia de Vianna na construção das políticas públicas. A intenção aqui é fazer algumas observações sobre as relações entre Oliveira Vianna, Estado e políticas públicas. Feito isso, será examinada, resumidamente, a estrutura deste trabalho.

A proposta global deste trabalho é tomar as idéias de Oliveira Vianna como uma ideologia, ou “conjunto de idéias e valores”⁷, na expressão de Louis Dumont (1985, p. 16). Isto quer dizer: tentar colocar as idéias dele em relação ao todo e descobrir como se articulam umas com as outras a partir de sua relação com esse todo. Partindo daí, o objetivo deste estudo é construir uma narrativa verossímil sobre a configuração do seu pensamento⁸. E aqui se faz mister enfatizar o artigo indefinido “uma”, pois não se trata de descrever objetiva e definitivamente o seu pensamento. Outras narrativas são possíveis e desejáveis.

⁶ A importância de Oliveira Vianna na formulação desse modelo de cidadania pode ser observada em PRADO, Maria Emília. “Considerações sobre a crise do modelo de ‘cidadania regulada’ inspirado por Oliveira Vianna” in www.cebela.org.br (acesso em fevereiro de 2006).

⁷ Na redação original: “l’ensemble des idées et des valeurs communes dans une société”.

⁸ Inspirado, exatamente, como veremos adiante, no trabalho de Dumont sobre a “ideologia moderna”, cf. DUMONT, 1985, p. 23.

Para isso, começa-se o trabalho com a descrição do método utilizado na pesquisa de Oliveira Vianna. Trata-se, como já dito, do método de Dumont. Além disso, fez-se acompanhar a descrição do método, do estudo de sua aplicação à ideologia moderna, o Individualismo. Há nisso uma dupla vantagem: conhecer o método em movimento, isto é, sendo aplicado a um caso concreto; e estabelecer um referencial comparativo a partir do qual possa levantar alguns fundamentos inexprimidos do pensamento de Oliveira Vianna.

No capítulo seguinte, procurou-se estabelecer um diálogo com a família ideológica brasileira à qual Vianna pertence, a fim de mostrar que sua ideologia corresponde a um pensamento típico brasileiro e que algumas das pressuposições de Oliveira Vianna são dadas pela tradição na qual ele se insere. Nesse caso ressalta-se três características presentes em maior ou menor grau naquela família: o julgamento de valor negativo sobre a sociedade brasileira; a comparação; o fundamento político da operação toda. A equação é mais ou menos simples: o Brasil quer o Liberalismo; “não existe Liberalismo sem sociedade liberal”; é preciso conhecer a sociedade brasileira para saber se ela é liberal ou se ela pode vir a ser liberal e em que condições. Isto é, é preciso conhecer a sociedade para melhor adaptar a ela as instituições liberais. Oliveira Vianna é, de certa forma, um momento privilegiado desse debate, por ser nele que aquelas três características afloram com mais intensidade.

Nessa parte, vê-se também que essas características não foram abandonadas pelos continuadores da tradição, embora Oliveira Vianna sim, fosse deixado fora da cena em alguns momentos. Com isso, pretende-se também captar algumas continuidades na tradição que permitam situar o pensamento de Oliveira Vianna como uma ideologia, isto é, um sistema de idéias e valores socialmente compartilhado, e não como idiossincrasias daquele autor. Muito do que Oliveira Vianna

pensou e traduziu em termos brutais está implícito no pensamento brasileiro em geral. Assim, conhecer a tradição brasileira é estar situado em um ponto a partir do qual se possa compreender o outro. Trata-se aqui de abandonar qualquer veleidade deste pesquisador em se colocar na posição do “olhar de Deus”.

O terceiro capítulo traz uma discussão acerca do lugar de Oliveira Vianna no pensamento político brasileiro. Aqui surge a discussão quanto a Vianna ser ou não um “autoritário instrumental”. Esta discussão, por sua vez, está ligada ao pensamento da tradição ideológica brasileira, na qual a reflexão sobre nós mesmos é acompanhada quase sempre de uma discussão sobre a possibilidade de constituirmos um sistema político de base liberal. A discussão sobre o Liberalismo de Oliveira Vianna explicita ainda mais esse traço da tradição brasileira. Esse capítulo encerra a primeira parte do trabalho que consiste na explicitação da opção pelo marco teórico e na colocação dos problemas e hipóteses de pesquisa.

O capítulo quatro já entra propriamente no estudo da ideologia de Oliveira Vianna. Começa-se esse estudo justamente pelo diálogo com “o outro” em Oliveira Vianna, isto é, pela observação da sua visão do “outro”. Será a partir dessa visão que ele elaborará uma visão do povo brasileiro. Trata-se, portanto, de estudar aqui os fundamentos da construção dessa identidade contrastiva, na qual o que este povo é só se afirma a partir da comparação. Os dois capítulos seguintes tratam da visão que Vianna tinha do Brasil. O capítulo cinco concentra-se na demonstração das relações que Oliveira Vianna estabelecia entre o latifúndio como valor e o resto da sociedade colonial brasileira. Já o capítulo seguinte mostra como ele inverte os valores quando passa a falar do latifúndio empírico, concreto. Nesse ponto, vê-se que o latifúndio se degenera no clã, que se torna o fato político mais importante da vida brasileira.

Por fim, no sétimo capítulo é apresentado um estudo das propostas de Oliveira Vianna para as instituições políticas e jurídicas brasileiras. Esta parte é inseparável das outras, porquanto ele pretende haver formulado propostas extraídas do conhecimento da realidade brasileira. Acredita-se que nessa parte talvez esteja a reflexão que faltou aos adeptos da teoria do “autoritarismo instrumental”: a reflexão sobre o direito. A concepção que Oliveira Vianna tinha do direito é anti-liberal até a medula. É aí que fica claro que ele não seria nunca favorável ao Liberalismo no Brasil. Por fim, no último capítulo apresenta-se as conclusões do trabalho, advertindo desde logo que são conclusões provisórias. O trabalho de pesquisa nunca pára.

É importante registrar aqui que este trabalho está incompleto, pedindo um desenvolvimento comparativo com a ideologia jurídica contemporânea no Brasil, a fim de estabelecer continuidades e rupturas com o pensamento de Oliveira Vianna. Por isso, este trabalho é mais um ponto de partida do que um ponto de chegada. Sugere direções e caminhos. Fornece um esboço do todo do pensamento de Oliveira Vianna a partir do qual pode-se começar a estabelecer as articulações dos elementos entre si. Apesar disso, tentou-se arduamente, nem sempre, se é que alguma vez, com sucesso, apresentar um quadro geral do seu pensamento, da sua configuração de idéias, articulando os elementos no todo.

CAPÍTULO I – O INDIVIDUALISMO: MARCO TEÓRICO E REFERENCIAL COMPARATIVO

A proposta deste trabalho é estudar as idéias de Oliveira Vianna como um sistema. Com isso, intenta-se apresentar articulação consistente das idéias dele, observando de que maneira elas se relacionam com o todo e como a relação com ele estabelece hierarquia entre elas. O primeiro problema de pesquisa, então, é propor uma narrativa verossímil quanto à organização dos valores de Oliveira Vianna. Nesse ponto, a explicitação desses valores será feita tomando um referencial comparativo considerado por ele mesmo como oposto ao seu sistema de valores: o Individualismo. Este sistema, que é próprio da modernidade e está ligado à filosofia política do Liberalismo, ajudará na reflexão a respeito de Vianna, proporcionando um ponto de apoio exterior à ideologia do pensador brasileiro.

A primeira hipótese do trabalho é que essa organização de valores é, em grande medida, compartilhada com a tradição ideológica da qual ele é um membro, não se tratando, pois, de uma relação isolada e individual do pesquisador com seu objeto. Por isso, o trabalho busca confrontar o sistema de idéias e valores de Oliveira Vianna e as propostas que dele emergem, com duas tradições do pensamento: a brasileira e o Liberalismo. No caso da primeira, tem-se uma relação de pertencimento. Vianna era um membro dessa tradição e compartilhava valores e idéias com ela. Na segunda, a relação é de contraste. Ele rejeitava o Liberalismo e as instituições das quais fazia parte, qualificando-as de inadequadas ao Brasil. As duas relações serão estudadas nos próximos dois capítulos. Por ora, o que será tratado é em que teoria está calcado o presente trabalho e quais as características do Individualismo com o qual comparamos a ideologia de Vianna. Para a construção do olhar sobre o pensamento de Oliveira Vianna utilizou-se a teoria de Louis Dumont cuja vantagem é ser adequada ao estudo das

ideologias. Este termo é utilizado pelo próprio Dumont, significando um conjunto de idéias e valores⁹ (1985, p.16). Por o conceito ter outros sentidos, que não o aqui dado a ele, dos quais o mais disseminado é aquele, mais ou menos marxista, de mito ou ilusão que encobre o fato da dominação, é relevante deixar claro desde logo que não é isso o que se entende por “ideologia”. Neste trabalho, partindo de Dumont, “ideologia” não se opõe aos fatos, à verdade objetiva ou material, ou à racionalidade (1985, p.26). Trata-se simplesmente de um “conjunto de idéias e valores”, que pode acatar idéias veiculadas pela ciência, pela filosofia, pelo senso comum, pelo pensamento tradicional e, ainda, pela sabedoria popular. O que importa é que sejam socialmente compartilhadas, gerais e englobantes (DUMONT, 1985, p. 13).

Os trabalhos de Dumont têm aqui uma dupla função: marco teórico, de um lado, referencial comparativo, do outro. A pretensão é sempre contrastar o pensamento de Oliveira Vianna com a narrativa de Dumont em relação à ideologia moderna e fazer aparecer mais nítida a articulação das idéias de Vianna e, da mesma forma, a ideologia moderna com a qual o comparamos que constitui um conjunto de idéias articuladas em um sistema. Dois trabalhos de Dumont são utilizados aqui: um estudo comparativo a propósito do sistema das castas na Índia, do qual ele extraiu a teoria da hierarquia; e o estudo da ideologia Individualista do Ocidente, na qual ele utiliza a teoria da hierarquia para desvendar o sistema de idéias e valores ocidentais. A partir de agora será descrito sucintamente o método proposto por Dumont para o estudo das ideologias e em seguida mostrado como o utilizou em estudo da Ideologia moderna.

A Índia sempre fascinou o Ocidente justamente pela diferença que apresenta aos olhos desta civilização. Se nesta a idéia de Igualdade fundamenta a maioria das representações de si e dos outros, naquela a hierarquia é o fundamento do

⁹ Na redação original: “l’ensemble des idées et des valeurs communes dans une société”.

sistema. Na prática, a própria centralidade da igualdade na ideologia ocidental, bem como uma aversão à hierarquia, impedia os ocidentais de verem a importância dessa idéia para a organização social da Índia. A hierarquia era traduzida como “estratificação social”, o que dava apenas uma visão parcial do sistema e fazia aproximações arbitrárias entre categorias do pensamento ocidental e alguns elementos do sistema das castas. Os problemas, para Dumont, eram que o procedimento típico do pensamento ocidental, de pensar o todo a partir da soma dos elementos, impedia a compreensão do sistema; e que embora a hierarquia fosse negada pelos ocidentais, ela não o era pelos indianos. Era preciso, portanto, inverter a perspectiva, pensando os elementos a partir da totalidade e reconhecendo a positividade da idéia de hierarquia no sistema indiano. Ora, a totalidade só era reconhecível no nível das representações, como constituindo um sistema de idéias e valores, racional e compreensível. A hierarquia, por sua vez, correspondia à lógica desse sistema, funcionando como princípio ordenador (DUMONT, 1980, p. 51/56).

Partindo desses pressupostos Dumont conseguiu apresentar uma descrição da sociedade indiana consistente com as representações nativas, ao mesmo tempo em que tornava possível a comparação com o Ocidente. A hierarquia estava na relação dos elementos com o todo e ligada à própria unidade desses elementos dentro do todo. Tratava-se da subordinação dos elementos ao todo. A partir daí, Dumont definiu a hierarquia como “princípio de gradação dos elementos de um conjunto por referência ao conjunto”¹⁰ (DUMONT, 1980, p. 59/61 e 92). Utilizando esses princípios metodológicos na pesquisa, Dumont chegou à oposição fundamental que estrutura todo o sistema, servindo de critério para a hierarquização das castas: puro *versus* impuro. Assim, a casta superior é a mais pura enquanto a inferior é a mais impura. Ocorre que a oposição estrutural puro/impuro tem algo de religioso, logo, deixa de lado a questão do

¹⁰ No original: “Principe de gradation des éléments d’un ensemble par référence à l’ensemble”.

poder. Assim, a hierarquia no sistema das castas não coincide com a atribuição do poder. A casta mais pura, dos *Brâmanes*, não o detém. Este pertence à casta dos *Kshatriyas*, dos guerreiros e do rei. Daí, foi preciso buscar o fundamento do poder em outra hierarquia, fora do sistema de castas, tendo Dumont descoberto a teoria dos *varna*, na qual ela toma a forma do “encaixes sucessivos” (DUMONT, 1980, p. 93/96).

Além disso, a hierarquia apoiada na oposição puro/impuro está ligada a outros aspectos do sistema das castas sendo o primeiro deles a separação. É lógico que a oposição só pode ser mantida se não houver mistura entre os dois elementos. O puro não pode ser contaminado pelo impuro. Daí uma série de interdições de casamento, de aceitação de alimentos e água dentre outros. O segundo é a divisão do trabalho. Cada casta se especializa em um tipo de trabalho: os *Brâmanes* nos serviços religiosos; os *Kshatriyas*, no poder político; os *Vaishya* são criadores de gado ou agricultores; e os *Shudras* são servidores, o que gera uma interdependência entre as castas (DUMONT, 1980, p. 64/65 e 95).

Das observações gerais pode-se passar à teorização de Dumont a respeito da hierarquia que ele formulou a partir de investigações empíricas. Hierarquia para ele é uma relação de “englobamento do contrário”. Nessa relação, o todo e o elemento se confundem, em um primeiro nível, e se opõem, em um segundo. Com isso, pressupõe-se a existência de múltiplos níveis. Há a unidade no nível superior e a diferenciação no nível inferior, nas quais ou a complementaridade ou a contradição se interpõe entre o todo e a parte, ou entre as partes. É importante notar que, ao contrário da relação “dialética”, o todo é preexistente e as partes são uma diferenciação do todo. Assim, o valor das partes é relativo à sua posição no todo e é constitutivo da relação. Não se trata, pois, de atribuir um valor a uma relação de polaridade. O valor é intrínseco à relação hierárquica. Por fim, é preciso registrar que a hierarquia pode abrir espaço

para a inversão, na qual o que era superior em um nível superior torna-se inferior em um nível inferior (DUMONT, 1980, Postface pour l'Édition "TEL").

É interessante citar um exemplo de relação hierárquica para esclarecer o assunto, oriundo do estudo de Dumont quanto à ideologia moderna justamente para mostrar que o raciocínio hierárquico não está excluído dela, embora a hierarquia como um valor seja aí objeto de uma censura. Trata-se da utilização do termo "produção" para se referir à totalidade do processo econômico, por Marx. Ocorre aí uma relação de englobamento do contrário, na medida em que segundo o próprio Marx, o processo econômico é composto de quatro momentos: produção, consumo, distribuição e troca. Desta forma, apesar de a produção ser apenas um dos momentos do todo econômico, engloba todos os outros momentos num nível superior de abstração. Segundo Dumont, trata-se de um juízo hierárquico típico, contendo dois julgamentos de valor: que a economia como um todo deve ser chamada pelo nome de um dos seus elementos e que este elemento predominante é o que expressa de maneira mais evidente as relações do homem com a natureza, em oposição às relações dos homens entre si (DUMONT, 1985, p. 190/191). Assim, tem-se um exemplo típico de relação hierárquica feito justamente por aquele que levou a ideologia moderna ao ápice: Karl Marx. Portanto, os julgamentos hierárquicos não são privilégios da sociedade de castas, mas estão, por exemplo, na nossa sociedade que, no entanto, a nega.

Esse "modelo hierárquico" é fundamental no estudo dumontiano da ideologia moderna (VIBERT, 2004, p. 36) na medida em que essa pesquisa se constitui em uma maneira de ver como diferentes idéias e valores foram se articulando, estabelecendo relações de primazia a partir da ideologia geral, até que dentro desta o pensamento econômico atingisse a primazia e, depois, a plenitude. Assim é que Dumont fala em *configuration des idées et valeurs* (DUMONT, 1985, p. 25), o verdadeiro objeto

de estudo. Em sua variante moderna se articulam, de maneira ordenada, as diferentes categorias de pensamento e as respectivas instituições cuja criação ou desenvolvimento constitui a revolução nos valores que distinguiu a civilização ocidental e deu origem ao problema comparativo (DUMONT, 1985, p. 18 e 23).

A definição de ideologia por Dumont enfatiza, então, justamente a relação dos elementos com o todo e não a substância dos elementos. Não se trata, portanto, da acepção marxista vulgarizada segundo a qual ideologia é uma representação falsa da realidade formulada justamente com o fim de encobri-la (DUMONT, 1985, p. 26). Ou seja, não se trata da aparência que esconde a substância. Segundo Dumont, ideologia é um conjunto de idéias e de valores em uma sociedade (DUMONT, 1985, p. 16) e nesse conjunto as idéias estão relacionadas entre si pela relação que têm com o todo ao qual pertencem e que as engloba (VIBERT, 2004, p. 33). Exatamente como na descrição de Marx referente ao todo do econômico, a produção estava valorizada justamente pela posição privilegiada aos olhos da ideologia Individualista geral, a qual valorizava as relações dos homens com as coisas em oposição às relações dos homens entre si.

É preciso, portanto, partir do todo da ideologia e só depois chegar às partes. Os traços distintivos mais característicos deste todo são o Individualismo e a primazia do econômico sobre as demais categorias do pensamento (DUMONT, 1985, p. 12 e 26). Por Individualismo entende-se a valorização do ser humano individual. Este é visto como encarnando a humanidade inteira e sendo, por isso, igual a todos os demais, livre, independente, autônomo (DUMONT, 1985, p. 12). São valores fundamentais à Igualdade e à Liberdade. É preciso notar, no entanto, que se fala aqui do Indivíduo como um valor, isto é, da valorização do Indivíduo, não do indivíduo empírico. Este existe em todas as sociedades e em todas as ideologias. Trata-se do ser humano como

sujeito da palavra, do pensamento, da vontade. O Indivíduo moral, não, é criação moderna (DUMONT, 1985, p. 17). No pólo oposto ao Individualismo está o “Holismo”. Também este é um conjunto de idéias e valores. A diferença está em que no Holismo valoriza-se, antes de tudo, a subordinação de cada elemento ao todo. Portanto, aquelas características do Indivíduo moral aqui são negativas por serem contrárias à idéia de subordinação ao todo. Valoriza-se a ordem e a conformidade de cada elemento em seu papel social e a interdependência. Atenta-se, em primeiro lugar, para as necessidades do conjunto e não do homem individual (DUMONT, 1985, p. 12). Assim, temos duas ideologias opostas uma à outra, enfatizando valores e idéias diferentes.

O segundo traço distintivo da ideologia moderna é a primazia da categoria econômica sobre as demais na ideologia moderna que pode ser traduzida pela primazia das relações entre os homens e as coisas e sobre as relações dos homens entre si. A esta relação hierárquica de primazia do econômico, corresponde uma concepção particular de riqueza na qual os bens imóveis são inferiores hierárquicos dos bens móveis. Já nas sociedades holistas, encontramos o contrário. Há uma primazia das relações dos homens entre si à qual corresponde a primazia da riqueza imobiliária sobre a mobiliária, já que está ligada ao poder dos homens proprietários, sobre os homens não-proprietários. (DUMONT, 1985, p. 13/14).

A comparação entre essas duas ideologias perpassa todo o trabalho de Dumont no qual o estudo sobre ideologia moderna, que se aproxima bastante de um trabalho de história das idéias, é uma parte. No trabalho sobre a ideologia moderna, a comparação é ainda mais importante por delinear os traços fundamentais da ideologia moderna da civilização ocidental que é aquela à qual o autor pertence, razão que os torna fugidios e invisíveis ao pesquisador. Aliás, mesmo em se tratando de sociedades estranhas, os valores fundamentais da ideologia escapam, ficam transparentes ou

invisíveis ao olhar do antropólogo, a menos que este se valha da perspectiva comparada (VIBERT, 2004, p. 29/30). Como diria Dumont, o paradoxo clássico do estudo das ideologias é que seus elementos de base permanecem freqüentemente implícitos, “les idées fondamentales sont si évidents et omniprésentes qu’elles n’ont pas besoin d’être exprimées: *l’essentiel va sans dire*, c’est ce qu’on appelle ‘la tradition’” (DUMONT, 1985, p. 28) (ênfase nossa). No diálogo que permanece integrado à tradição, os predicados são exprimidos sem que haja necessidade de nomear os sujeitos. Ora, é precisamente ao nível do implícito que os diversos pedaços da ideologia encontram seu conjunto, suas “catégories de base, les principes opératoires de la ‘grille’ de conscience, bref les coordonnées implicites de la pensée commune” (DUMONT, 1985, p. 29). Para apreender este nível é preciso destacá-lo sobre o fundo colorido de uma outra ideologia, interrogá-lo a partir de seu exterior porquanto, para usar uma imagem de Dumont, “on ne peut pas mouvoir une masse de l’intérieur” (DUMONT, 1985, p. 20).

A necessidade de recorrer à comparação a fim de fazer emergir o nível profundo do implícito esbarra naquele debate a propósito dos limites e das possibilidades de compreensão das sociedades primitivas. A posição de Dumont, quanto à tradução dos termos indígenas é clara: é preciso encontrar conceitos que não necessariamente fazem parte da linguagem corrente dos nativos, mas que estabelecem uma relação necessária, porém inexprimida, entre os conceitos e as idéias nativos (DUMONT, 1985, p. 29). Logo, não se trata de tradução, mas de encontrar um nível no qual o exprimido, ainda que aparentemente confuso, faça sentido. Dumont exemplifica com a obra de Hegel, *Filosofia do Direito*, para quem os indivíduos –no sentido moral – eram um dado empírico no nível de sociedade civil. Paradoxalmente, a partir da vontade explícita ou da ação consciente no nível político, eles se fundiam no Estado, formando, assim, uma sociedade. Nas palavras de Dumont, o paradoxo hegeliano é que “c’est au

niveau de l'État que l'Individu moderne se fonde dans le holisme de la société” ou “on peut s'étonner de voir la volonté individuelle, qui atomise la société, devenir l'instrument de la fusion sociale”. Mas, trata-se, na verdade, de um raciocínio comum em Hegel: a reconciliação dos contrários (DUMONT, 1985, p. 30). Fica nítido, com o uso dos conceitos não nativos holismo/individualismo, que o Estado hegeliano não é o mesmo Estado a que estamos acostumados, mas o que os sociólogos chamam de “sociedade global”. Assim, a não utilização das palavras nativas a que se está habituado, ao contrário de desnaturar o pensamento do autor, pôde revelar a configuração das idéias do filósofo, na qual a reconciliação dos contrários é fundamental, evitando o contra senso inscrito naquele paradoxo (DUMONT, 1985, p. 31). Da mesma maneira, o pensamento de Oliveira Vianna apresenta contradições e paradoxos que constituem um desafio colossal ao pesquisador. Às vezes ele, como Hegel com seu Estado utiliza conceitos consolidados em sentido bem diferente, turvando um pouco o entendimento dos textos. Para tentar superar essas dificuldades, será utilizado o método de Dumont, traduzindo em outros termos as palavras ou conceitos de Oliveira Vianna quando estas não exprimirem adequadamente o nível do “implícito” em suas idéias.

Apesar de Dumont não distinguir entre racionalidade e irracionalidade ou substância e aparência quando se refere à ideologia, no nível do detalhe ele utiliza a distinção, porquanto se a pretensa cientificidade de uma afirmação mostra-se insustentável ela pode ser interpretada como um “afloramento” da ideologia subjacente¹¹ (DUMONT, 1985, p. 31). É o que acontece, por exemplo, com a constituição do objeto próprio da ciência da economia: os fenômenos econômicos. Para

¹¹ Nas palavras de Dumont: “Si une proposition très courante, présentée comme rationnelle ou scientifique, s'avère injustifiée comme telle, il est probable qu'elle est imposée par une autre espèce de cohérence, et qu'elle peut être identifiée comme un affleurement du réseau idéologique sous-jacent”, 1985, p. 31.

Dumont, a construção do objeto não pode ser feita do interior da ciência, mas a partir da ideologia geral:

Maintenant, si l'objet, l' 'économie', est une construction, et si la discipline particulière qui le construit ne peut pas nous dire comment elle le fait, si elle ne peut pas nous donner l'essence de l'économique, les présuppositions de base sur lesquelles il est construit, alors il nous faut les trouver dans la relation entre la pensée économique et l'idéologie globale, c'est-à-dire dans la place de l'économique dans la configuration idéologique générale (DUMONT, 1985, p. 34).

O resultado é que a economia encontra em seu ponto de partida um julgamento de valor que revela algo da ideologia geral na medida em que se apóia na hierarquia de valores implícita (DUMONT, 1985, p. 36). Daí que encontrar o julgamento de valor sobre o qual repousa a constituição do domínio econômico e a construção de seu objeto é justamente o objetivo do estudo dumontiano: os valores implícitos, ou, como diria o próprio Dumont, o sujeito inexprimido dos predicados explícitos.

Essa é, em linhas gerais, a metodologia da qual Dumont fez uso em estudo sobre a ideologia moderna e será a metodologia utilizada nesta pesquisa ao respeito do pensamento de Oliveira Vianna dialogando, sempre que possível, com as três tradições a que pertence o autor/objeto – ciências sociais, estudos sobre a identidade brasileira, direito e política. Será explicitada mais detalhadamente a aplicação de Dumont a seu objeto de estudo, tendo em vista uma dupla vantagem: obter-se um exemplo útil da aplicação da teoria e uma perspectiva comparativa contra a qual se ressaltará os valores implícitos da ideologia em Oliveira Vianna. Daí que o marco teórico, que recomenda uma comparação para a correta aplicação servirá, ele mesmo, de pólo comparativo.

O estudo de Dumont a propósito da ideologia moderna, *Homo Aequalis I*, se divide em duas partes. A primeira trata da separação propriamente dita, ou, da “gênese”. A segunda, da plenitude, o momento em que a economia recém separada dos outros domínios assume a primazia na ideologia geral. Duas são as condições para a separação da economia: a construção de um objeto próprio e a elaboração de uma maneira própria de considerá-lo. A primeira condição foi a mais rapidamente preenchida. Desde os mercantilistas já havia a consciência da existência de fenômenos econômicos. Contudo, eles ainda eram considerados do ponto de vista do Estado, isto é, eram observados a partir de uma lógica política, de modo que não se pode dizer que a economia houvesse atingido o *status* de sistema¹², mas, havendo superado parcialmente um julgamento valorativo referente aos fenômenos econômicos, estatuiu um “sistema parcial em curso de realização” (DUMONT, 1985, p. 43/45).

Pretende-se mostrar minuciosamente em que consistiu essa transformação parcial, visto que interessa para este trabalho. A idéia básica sobre os fenômenos econômicos era, até então, que no comércio a vantagem de um era a perda do outro. Dumont liga essa idéia a uma valoração negativa, generalizada na época, do comércio e do dinheiro. É o que ele chama de “elemento ideológico de base” ou “ideologema” (DUMONT, 1985, p. 45). A valoração negativa de toda uma categoria de fenômenos impedia o desenvolvimento da maneira própria de pensá-los, uma vez que levava à defesa da interferência normativa e reguladora sobre aqueles fenômenos. Tanto é assim que uma disjunção nessa maneira de ver o comércio já possibilitou a emergência do “mercantilismo”, que é um “sistema parcial”. É que naquele momento, o comércio no interior do país passou a ser visto como neutro. *Economisticamente*

¹² A idéia de sistema é precisamente aquela de um todo distinto das outras matérias, isto é, reunindo aquelas duas condições: uma matéria prima diferente e uma maneira própria de considerar essa matéria. Cf. DUMONT, 1985, p. 43/44.

falando, dentro de um dado país, os ganhos e as perdas dos particulares se anulavam. O comércio internacional, entretanto, continuou a ser pensado sob aquele antigo julgamento de valor. Como tudo era visto a partir da perspectiva do Estado, o comércio no interior do país não apresentava problemas, no exterior é que era diferente. Daí que na visão mercantilista o econômico não se emancipasse do político, que se atribuía à função de dirigir a economia visando o máximo de vantagem no comércio internacional para seu país, já que a soma de riquezas do mundo era constante e os ganhos de uns eram a perda dos outros (DUMONT, 1985, p. 46). Portanto, embora se reconhecesse a existência de um conjunto de fenômenos agrupáveis em torno do conceito de econômicos, a valoração negativa de uma parte deles impedia a emancipação da visão econômica em relação à política.

Para que essa emancipação ocorresse seria preciso um juízo de valor que garantisse àquele conjunto de fenômenos um sentido positivo em si mesmo, afastando, assim, a interferência do domínio político. Por isso Dumont fala que a emancipação do econômico em relação ao político deveria ter um outro aspecto: a emancipação do econômico em relação à moralidade (DUMONT, 1985, p. 46). Esta só seria possível por meio do reconhecimento geral do “*postulat d’une cohérence interne orientée au bien de l’homme*”. O raciocínio de Dumont é:

Ceci est aisé à comprendre dans les circonstances: *l’émancipation vis-à-vis du politique demandait la supposition d’une cohérence interne, car autrement l’ordre aurait dû être introduit du dehors. Mais ceci n’était pas tout à fait assez, car si l’on suppose qu’il ait été démontré que la cohérence interne avait des effets pernicioeux, alors de nouveau ç’aurait été l’occasion pour le politicien ou l’homme d’État d’intervenir.* Nous pouvons observer en passant que cette cohérence supposée peut être regardée elle-même comme le résidu, à l’intérieur

d'une science sociale qui se veut purement descriptive, de as
fondation normative ou téléologique (DUMONT, 1985, p. 47)
(ênfases nossas)

Eis aí a necessidade de um juízo de valor positivo referente à coerência interna de um grupo de fenômenos para a emancipação da maneira de considerá-los. Sempre que essa avaliação moral da coerência correr perigo, estará aberta a porta ao intervencionismo, à imposição de uma ordem do exterior do domínio. Relativamente à economia essa suposta positividade da coerência interna pode ser apreendida no axioma da “harmonia natural dos interesses”. Chega-se, então, à segunda condição para a emancipação da economia. Esta foi preenchida pela primeira vez por Mandeville, enquanto a primeira, a construção do fenômeno econômico, o fora por Quesnay. Na evolução histórica, no entanto, as duas condições só foram reunidas em Adam Smith. Estes três autores juntamente com Locke, em cuja obra o econômico se emancipa do político sem fazê-lo em relação à moralidade, são os que Dumont utiliza para o estudo da fase denominada Gênese (DUMONT, 1985, p. 48/49).

Quesnay foi o primeiro a conceber a economia como um todo coerente, mas a partir da idéia do universo como um todo ordenado e coerente, derivada da teoria do “direito natural”. Isto é, Quesnay introduzia no domínio econômico uma ordem que ele pensava universal. Para ele há princípios eternos preexistentes que ao homem cabe apenas reconhecer. Esses princípios ordenam o sistema político, tendo por base a propriedade da terra, que dá poder sobre os homens e é o princípio da riqueza. O rei, apesar de ser o mais poderoso, o primeiro entre os proprietários, não pode se recusar a cumprir a Lei da Natureza que comanda todas as instituições. Nesse sistema, a riqueza circula harmoniosamente tendo em vista que a terra é sua fonte por ser mais ou menos equiparável à natureza. Daí que Dumont fale que o pensamento de Quesnay combina holismo no quadro tradicional, religioso e político e individualismo na economia

(DUMONT, 1985, p. 50/53). A coerência do domínio é, então, imposta de fora, como um resultado da ideologia global do autor, e a ordem econômica, ou sua coerência, dependia da existência de uma ordem política justa (DUMONT, 1985, p. 54). A ordem política justa não iria intervir na economia, cuja ordem justa compreendia a propriedade privada, a qual garantia a liberdade do domínio frente à política (DUMONT, 1985, p. 52).

A visão de um universo todo ordenado levou Quesnay à elaboração da importante distinção entre circulação e produção de riquezas, dando origem à indagação, constante da economia política, sobre a substância da riqueza. Foi a projeção da sua ideologia geral holista sobre a economia que o levou à hierarquização dos elementos da economia. Partindo dessa visão geral de mundo era fácil valorizar a produção sobre a circulação, porquanto a primeira produzia os objetos essenciais à subsistência humana. A preeminência da natureza sobre o homem, no entanto, dava primazia à terra sobre o trabalho, de modo que a terra ficou sendo, para ele, a substância da riqueza, logo, da economia. No resumo do próprio Dumont, em Quesnay, a ordem comanda a propriedade que, por sua vez, a liberdade (DUMONT, 1985, p. 56). O holismo de Quesnay se manifesta ainda na hierarquização entre valor de uso e valor de troca. É o valor de uso que comanda o valor de troca, com base sempre na visão geral de mundo, a qual impõe ao econômico uma ordem exterior (DUMONT, 1985, p. 57). Portanto, Quesnay elabora de certa forma o objeto da economia, mas o faz a partir do exterior, de uma posição na qual ele não pode construir uma forma própria de ver seu objeto sob pena de perdê-lo. A criação do olhar econômico será obra de outros pensadores.

O segundo pensador, cuja contribuição à separação da economia Dumont analisa, é Locke, mais precisamente com a obra *Two treatises of government*.

Nessa obra, fundamental para o surgimento de *A riqueza das Nações*, o que se vê é o surgimento da dimensão econômica se afirmando contra a dimensão política. Como a política se emancipara da religião, a economia se emancipa da política, novamente a partir de uma ideologia geral (DUMONT, 1985, p. 68/69).

A mudança fundamental em Locke relativamente à tradição anterior é a substituição da idéia de subordinação pela de propriedade, isto é, a ênfase na primazia sobre as relações entre os homens e as coisas. Até ali, a relação entre os homens entre si, e entre os homens e as coisas era presidida pela idéia base de “subordinação”. Por meio dela se justificavam ou se geravam uma série de instituições ou procedimentos, como o Estado, o Rei, dentre outros. Com Locke, a idéia base da subordinação é lançada fora e a ligação que esta estabelecia entre os homens e entre estes e as coisas, é substituída, no caso das coisas, pela idéia de “propriedade”. No caso dos homens, enquanto se estabelece a noção da “igualdade”, a noção de subordinação é abolida. Enquanto isso, para os casos em que os homens não são vistos como iguais, ocorre também a idéia de “propriedade”. Tudo, no entanto, pensado a partir da idéia de Deus. A propriedade sendo uma dádiva de Deus para o homem, a igualdade sendo um atributo dos homens aos olhos de Deus. A idéia de “subordinação” também ordenava as relações a partir da idéia de Deus. Segundo ela, Deus era o Pai a quem os homens deviam se subordinar. O Rei, por sua vez, era o pai terrestre e igualmente os homens deviam se subordinar a ele (DUMONT, 1985, p. 69/70). As relações entre tudo o que fosse inferior aos homens era pensada como “propriedade”. Portanto, as idéias centrais do “direito natural de Locke” são: “propriedade” e “igualdade”, e não “Liberdade”.

O ponto principal é a mudança de uma visão holista, englobante e subordinadora do fenômeno econômico, para uma visão centrada na “propriedade”. O “político”, agora subordinado ao econômico dado o lugar central da “propriedade” na

visão geral do mundo, passa a gerar a “subordinação” empiricamente necessária a partir da idéia do consentimento geral dos homens, os quais são iguais (DUMONT, 1985, p. 70/71). O político passa de “dado” à “construção”, feita a partir das “Luzes” dos homens. Se isso estiver correto, a idéia de “propriedade” precedeu a importância relativa do econômico, e não o contrário como querem os marxistas. A “propriedade” não seria uma superestrutura para justificar a existência empírica de relações de subordinação entre os homens, mas o contrário, uma idéia que precedeu à transformação da visão na qual o político englobava o econômico para aquela na qual o econômico se sobrepõe ao político.

A idéia de “propriedade” comanda a construção de um sistema político a partir de átomos individuais (DUMONT, 1985, p. 72). É que a propriedade é anterior à valorização do indivíduo (DUMONT, 1985, p. 75). Locke não só estabelece a importância da propriedade, mas a fundamenta sobre o trabalho e não mais sobre as necessidades sociais (DUMONT, 1985, p. 74). O fundamento é a conceituação ampla de propriedade, que passa a se referir ao próprio corpo, o que é altamente individualista. Antes disso, nos Levellers, por exemplo, havia uma idéia equivalente à subordinação, que era a de incluídos, no sentido de ser englobados por alguém hierarquicamente superior. Assim, para eles, os assalariados eram englobados pelos seus patrões e não tinham, por isso, direito a votar. Seu voto era incluído no do patrão (DUMONT, 1985, p. 74/75).

A repercussão da idéia de propriedade para a ideologia geral é enfatizada por Dumont. Não se trata já de uma categoria econômica, mas da colocação de algo que é exclusivamente do indivíduo – propriedade de si mesmo, trabalho, propriedade das coisas – no centro de um domínio que antes era subordinado a considerações holistas e hierárquicas. A liberdade encontra fundamento na idéia de

propriedade, segundo a fórmula “liberté ou propriété de soi même” (DUMONT, 1985, p. 75).

Ressalta-se que a subordinação deixa de ser a idéia central (DUMONT, 1985, p. 70); contudo, não deixa de ser necessária a existência de algum grau de subordinação empírica, que passa a ser garantida em Locke pela idéia de “dever moral” ou “obrigação moral” (DUMONT, 1985, p. 76). Estes deveres são o outro lado da moeda dos direitos e preexistiriam mesmo àqueles, embora explicitamente essa obrigação tome a forma de obrigações dos homens uns em relação aos outros (DUMONT, 1985, p. 77). A moralidade que fundamenta a política em Locke pode estar ligada à religião e à relação dos homens com Deus. Aqui, Dumont analisa apenas um aspecto particular dessa relação entre moralidade e religião: o da relação entre Deus e a regra moral.

De fato, a religião está ligada em Locke à moral, fosse porque ele era religioso, fosse porque precisava unir suas idéias normativas à idéia de Deus, a fim de circulá-las melhor (DUMONT, 1985, p. 78). As questões são então a propósito do grau de necessidade dessa união: o que a religião empresta à moral e o que empresta à idéia de sociedade política. Alguns passos de Dumont para responder à questão são: primeiro constata que a noção de indivíduo como ser moral está ligada à religião; segundo, que para ele a existência da religião era indispensável à política individualista; terceiro, que o indivíduo é um dado e uma espécie dentro de uma teleologia fundada na vontade de Deus. A hipótese de Dumont é que Locke misturou ideologia individualista e empirismo. Exemplo: princípio majoritário. Não há tentativa de defendê-lo à luz da ideologia individualista, mas é tomado como pressuposto, ato de fé, ou proposição vinda da experiência. Por meio dele se funda a sociedade no contrato social (DUMONT, 1985, p. 79/80).

A questão para Locke é substituir a subordinação que antes ordenava a sociedade pela idéia de uma sociedade política estabelecida sobre o consentimento (DUMONT, 1985, p. 80). A obrigação moral faz, aqui, as vezes da obrigação do indivíduo com a sociedade, uma concessão holista que lhe permite se desembaraçar da subordinação (DUMONT, 1985, p. 76 e 80). O indivíduo é um ser moral, caracterizado pelas relações exteriores e por qualidades interiores. A visão do indivíduo como ser moral, vinda do cristianismo, logo, com obrigações abstratas diante de Deus, é que permitiu a substituição ideológica dos laços de “subordinação” que até então garantiam a ordem social. Para Locke, a ordem social holista podia ser substituída por um sistema político construído pela idéia de consentimento, como uma superestrutura sobre um fundamento econômico dado ontologicamente (DUMONT, 1985, p. 81). Essa é a hipótese do Dumont, que poderá ser melhor examinada à luz da descrição que ele faz do debate entre Locke e Filmer (DUMONT, 1985, p. 69 e 70).

Em resumo, em Locke, o econômico já está hierarquicamente acima do político. Como em Marx, quando se estabelece a noção superestrutura/infraestrutura, o que não é nada observável, essa hierarquização decorre da coerência interna da ideologia. Aí, Dumont define Holismo como a *predominância das relações entre os homens* e o Individualismo como a *predominância das relações entre os homens e as coisas*. No caso de Locke, essa primazia é garantida pelo conceito de propriedade (DUMONT, 1985, p. 82). O problema da construção lockeana estaria principalmente em como garantir alguma subordinação empírica sem a idéia de subordinação. Locke resolve o problema abraçando a idéia de obrigação moral, que tem raízes cristãs. É por meio dessa idéia, um reverso da medalha dos direitos, que se garante algum grau de ordem social numa sociedade de indivíduos.

Com isso, segundo Dumont, ocorreria não só a emancipação do econômico, mas a preponderância sobre o político, na medida em que a propriedade se tornaria o conceito central do pensamento de Locke. A propriedade é justamente uma maneira de ver a relação dos homens com as coisas, conforme já foi dito. O que é igualmente interessante para a emancipação do econômico é que Locke emancipa o político da idéia de subordinação, substituindo-a pela noção do contrato social e pela de obrigação moral. Essa mudança do político em si mesmo é tão importante para a emancipação do econômico quanto à noção de propriedade, pois trata-se de uma concepção do político de que ela mesma é mais permeável aos influxos do econômico.

O passo seguinte é a emancipação da moralidade. Trata-se não só de emancipar o econômico da moralidade geral, mas da elaboração de uma moral especificamente econômica, tal como aparecerá, de maneira acabada, em *A riqueza das Nações*. Neste livro, o postulado central é o de que, ao contrário do que pregava a moralidade comum, o egoísmo dos homens particulares trabalha em prol do bem comum. Sua origem, no entanto, não está em Smith, mas na fábula das abelhas, de Bernard Mandeville, cujo subtítulo já é esclarecedor: “vícios privados, benefícios públicos” (DUMONT, 1985, p. 83/86). A maneira correta de compreender essa frase, no entanto, é que todo benefício público se origina de vícios privados e não que todo vício privado gera automaticamente benefícios públicos (DUMONT, 1985, p. 89). Nessa fórmula se resume a mudança operada por Mandeville. Vejamo-la no detalhe.

O primeiro passo de Mandeville é libertar a moral da religião, observando que certas noções morais são encontradas em todas as sociedades e em todas as religiões. Sua conclusão é de que a moral não é dada, mas inventada por moralistas, filósofos ou políticos para tornar os homens sociáveis. Dumont chamou esse passo de reconhecimento da natureza social da moralidade (DUMONT, 1985, p. 87). O

segundo passo é observar que a noção normativa de moral, segundo a qual só são virtuosos os atos motivados pelo desejo de beneficiar os outros ou pelo desejo racional de ser bom, nunca é a motivação dos atos dos homens e nunca é realizada. O que a observação demonstra é que os homens sempre agem de maneira egoísta, pensando nos interesses particulares. Segundamente, Mandeville avalia as conseqüências disso para o bem público, e verifica que a ação tal como é serve bem àquele (DUMONT, 1985, p. 96/97). Seguem-se várias conclusões, que vale a pena observar de perto:

- 1) La prétention de la morale est fausse dans la mesure où ce n'est pas par elle que le bien public est atteint en fait; 2) En général les préceptes moraux n'ont pas d'influence sur la conduite pour autant qu'ils prescrivent une action non égoïste; 3) Le bien public est réalisé seulement par une action qui n'est pas (consciemment) orientée vers lui. **Ergo** l'homme n'est pas social par nature, car c'est lorsqu'il ne le veut pas qu'il travaille au bien public; 4) Au contraire, au niveau du fait, il y a une harmonie naturelle des intérêts. (DUMONT, 1985, p. 97)

O raciocínio de Mandeville se baseia em dois pressupostos. O primeiro é elevar a moral, no nível normativo, ao extremo da renúncia de si mesmo. O segundo é identificar o bem público à prosperidade econômica. O resultado disso é a emancipação do indivíduo da última cadeia que o comprimia: a moral tradicional. Está aberta a porta para a ética utilitarista (DUMONT, 1985, p. 98). Trata-se da construção de uma moral especial para o domínio da economia, uma nova moral para regular as relações entre os homens e as coisas. Apenas a sociedade é reduzida ao aspecto econômico e o ser humano ao Indivíduo (DUMONT, 1985, p. 99). O processo de construção dessa moral, num primeiro momento, separa-a da religião e da vida real para, num segundo momento, religá-la aos fatos, avaliando a conseqüência dos atos não morais para a sociedade. Nas palavras de Dumont, “nous ne pouvons pas dire que

l'egoïsme devient la norme, mais nous pouvons dire que la norme se trouve dans la prospérité publique, c'est-à-dire essentiellement dans la relation entre hommes et choses, em contradiction avec l'ancienne norme qui portait sur les relations entre hommes.” (DUMONT, 1985, p. 100). Trata-se, portanto, de uma remissão da norma ao fato no nível das relações entre homens e coisas, que é o nível próprio do econômico, não importando, no limite, que no nível das relações dos homens entre si a prosperidade se atinja ao preço da anarquia ou da corrupção geral. Continuando com Dumont, “pour justifier la transition, on pourrait identifier la prospérité au bonheur du plus grand nombre, et poser que ce bonheur est la fin morale” (DUMONT, 1985, p. 100). Há, portanto, duas transições na cadeia das quais Mandeville é um elo fundamental: a primeira é a emancipação do econômico relativamente à moralidade; a segunda é a passagem da filosofia racionalista para a filosofia utilitarista (DUMONT, 1985, p. 102). Com ambas se atingem as condições para a emancipação do econômico, o que será visto em Adam Smith.

Para Dumont, a originalidade de Smith consiste em haver juntado um modelo global do processo econômico, vindo de Quesnay, a uma teoria do valor fundada no trabalho que vem precisamente da teoria jurídica da propriedade de Locke (DUMONT, 1985, p. 105/108). A tese de Dumont é que a teoria do valor-trabalho de Smith vem, justamente, de um imperativo ético individualista, de uma teoria do direito natural (DUMONT, 1985, p. 121). Além do mais, fundar a riqueza sobre o trabalho humano, sobre a ação criadora do homem individual, sobre o seu meio, tinha a vantagem de agradar ao espírito individualista do seu tempo (DUMONT, 1985, p. 110).

O estudo detalhado do pensamento de Smith é demasiado complexo para os propósitos deste trabalho. Ademais, seria de pouca utilidade para o sucesso da proposta. O que importa é reter algumas conclusões de Dumont quanto ao papel da

ideologia geral na construção do pensamento econômico de Adam Smith. Eis o que diz Dumont:

Nous avons cherché le message. Il peut se lire à des niveaux divers. Le créateur de la richesse, de valeur, c'est l'homme. L'homme, et non plus la nature comme chez Quesnay. Cet homme créateur de valeur c'est l'homme individuel, dans sa relation vivante, active, avec la nature, ou la matière. Cette relation naturelle de l'homme individuel aux choses se reflète en quelque façon dans l'échange égoïste entre hommes qui, tout en étant un succédané du travail, lui impose sa loi et permet son progrès. Comme dans la propriété de Locke, c'est le sujet individuel qui est exalté, l'homme égoïste échangeant aussi bien que travaillant, qui, dans sa peine, son intérêt et son gain, travaille... au bien commun, à la richesse des nations. (DUMONT, 1985, p. 122)

Nota-se aí a valorização do indivíduo e a primazia da relação entre os homens e as coisas. Ao mesmo tempo, está presente a nova moralidade econômica específica, originada de um julgamento de valor sobre a coerência interna ao domínio econômico. Tudo isso são hierarquizações, relacionando os elementos da ideologia segundo a própria ideologia.

Dumont conclui o capítulo ressaltando quatro aspectos do estudo da gênese do econômico na ideologia moderna. O primeiro é a presença de um pensamento que visa a substância das coisas. Essa maneira de pensar é a responsável pela busca da essência da riqueza. A essa tendência geral naquele tempo, somou-se outra no sentido de buscar a essência nas coisas mesmas e não nas relações entre os homens, reforçando a primazia das relações entre os homens e as coisas sobre aquelas dos homens entre si (DUMONT, 1985, p. 128/129). O segundo aspecto importante para Dumont é a imposição da ideologia geral sobre o econômico, dando-lhe a feição que depois veio a

ter. O próprio autor diz que a afirmação tem o ar de tautologia. Vejamos, porém a explicação: “d’un côté l’émancipation vis-à-vis du politique et l’établissement d’une relation spéciale avec la moralité générale, de l’autre l’harmonie naturelle des intérêts, le laisser-faire, le libre commerce et finalement le libéralisme économique comme doctrine universaliste” (DUMONT, 1985, p. 129). O que ele quer dizer é que os postulados da ciência econômica não puderam se libertar da forma como a ideologia geral construiu as condições gerais da emancipação do domínio econômico no seio mesmo da ideologia.

O terceiro aspecto é para ele o principal. Trata-se da hierarquização dos elementos da ideologia. Mais especificamente, trata-se da ênfase ou da primazia nas relações entre os homens e a natureza, ou, sobretudo, entre os homens e as coisas. Um corolário disso é a mudança na categoria de riqueza, seu deslocamento para o indivíduo, operado por meio da ênfase no trabalho em detrimento da terra. Esse deslocamento reflete a primazia das relações com as coisas, sobre as quais age o indivíduo como agente da produção, e não a sociedade (DUMONT, 1985, p. 130).

O quarto ponto de Dumont é justamente a permanência dessa relação viva e do intercâmbio entre a ideologia geral e a economia ao mesmo tempo que uma continuidade quase imodificada entre o Indivíduo dos tempos da gênese do econômico e o Indivíduo da ideologia ocidental contemporânea. O resultado disso é que as tentativas de instaurar novamente a subordinação fñdariam numa forma patológica e forçada da qual o totalitarismo é a forma mais dramática (DUMONT, 1985, p. 131/134). O paradoxo, nas palavras de Dumont, é que: “C’est ici, en particulier, que les doctrinaires généreux qui ont prétendu nous libérer de ‘l’individualisme possessif’ font figure d’apprentis-sorcières” (DUMONT, 1985, p. 134).

Com essas conclusões Dumont encerra a primeira parte de seu estudo, sobre a gênese da ideologia econômica. A pretensão aqui é mostrar como a ideologia alcançou a plenitude nas mãos justamente daquele que é tido por maior crítico: Karl Marx e, ainda, como há fundamento individualista no pensamento daquele que se mostra tipicamente sociológico, senão holista (DUMONT, 1985, p. 133).

Com Karl Marx o pensamento econômico assume o centro da ideologia ocidental, deixa de ser simplesmente um campo especializado daquela ideologia e conquista os outros campos: da sociologia, da história e da política. A teoria marxista da superestrutura e da infraestrutura deixou marcas profundas e se tornou senso comum compartilhado irrefletidamente pela população leiga e por especialistas em ciências sociais, aparentemente refratários ao marxismo. Ora, sendo Marx aparentemente um holista, como seu pensamento pode ter causado tamanha repercussão na ideologia Individualista? Dumont parte dessa avaliação fácil do pensador alemão para em seguida invertê-la: Marx é essencialmente um individualista e o que causa a confusão é a justaposição de uma perspectiva holista: o homem como um ser social, situado em seu pensamento sociológico; e uma perspectiva individualista, no econômico (DUMONT, 1985, p. 137/141).

Não se pretende retomar toda a trajetória de Dumont para demonstrar o ponto de vista dele, pois isto comprometeria a fluidez do trabalho mais do que o necessário. Note-se apenas alguns pontos relevantes para a comparação com o pensamento de Oliveira Vianna e para a elucidação da aplicação do método dumontiano. Em primeiro lugar há que observar o seguinte. O holismo de Marx, isto é, a intuição de que o Homem é um ser social, é normativo. É que nesse ponto ele remete à sociedade do futuro, ideal, isto é, à “sociedade verdadeira”. Nesta é que o Indivíduo se reconheceria como ser social (DUMONT, 1985, p. 184). Assim, trata-se de um porvir, e

não de uma avaliação da sua época. A percepção sociológica dele o remete ao seu projeto revolucionário, no cerne do qual está justamente um comprometimento fundamental com o Individualismo.

De fato, a chave para a compreensão do Individualismo de Marx situa-se no que Dumont chama de “la profession de foi revolutionnaire de Marx”: o Homem é para si mesmo o ser supremo, daí, devem ser abolidas todas as condições de opressão seja no plano político, seja no plano social. Este “voto revolucionário” do jovem Marx o acompanharia por toda a vida, sendo a perspectiva fundamental da sua obra (DUMONT, 1985, p. 141/143 e 159). Aqui, Dumont consegue localizar aquilo que ele chamou, a propósito de Mandeville, de julgamento de valor sobre que se fundamenta o campo de estudos. O julgamento de valor de Marx é que o Homem como encarnação da humanidade toda é o valor supremo para o Homem; decorre daí a idéia de que sua emancipação seja a tarefa máxima e última da filosofia. É preciso insistir: o Homem dessa profissão de fé é nada mais nada menos que o Indivíduo, isto é, o Homem como encarnação de toda a humanidade e bastando a si mesmo (DUMONT, 1985, p. 142/145).

A maneira de se obter essa emancipação é “tornando intolerável o intervalo entre ideal e real”¹³, isto é, aproximar de maneira definitiva o valor e o fato, ultrapassando a forma mediatizada de emancipação do Homem dentro do Estado moderno. Nas palavras de Dumont:

Nous voyons ici plus concrètement à quoi Marx s’était engagé dans son enthousiasme juvenile, ou devrais-je dire dans son anthropousiasme? Il ne s’agit de rien de moins que de la réalisation de l’Idée hégélienne comme fusion de l’idéal et du réel. Soit le programme utopique d’une identification complète,

¹³ No original: “rendre intolérable l’intervalle entre l’idéal et le réel” in DUMONT, 1985, p. 143.

matérielle, absolue de la valeur et du fait, car le détour à abolir est en fin de compte le recours à l'idée et à la valeur pour designer, juger et former la donnée brute de la vie (1985, p. 154).

O projeto de Marx, no entanto, caminha na direção oposta ao de Hegel. Enquanto este filósofo pretendia unir fato e valor na Idéia, o real, para Marx, era a sociedade civil e não a Idéia ou o Estado. Rejeitava, por isso, toda transcendência e defendia a absorção do Estado pela Sociedade, contra a tese que ele atribui a Hegel da oposição entre um e outra (DUMONT, 1985, p. 146/147). Absorção do Estado na Sociedade, ou supressão de todas as instituições estatais, eis a configuração prática da emancipação do Homem. Para alcançar esse estágio seria necessário superar a divisão social do trabalho, isto é, a especialização, porquanto era esta que criava a distinção entre o interesse individual e o interesse da comunidade, levando à cristalização e ao isolamento deste nas instituições do Estado, isto é, à transcendência (DUMONT, 1985, p. 172/173). Alcançado esse estágio, o todo não mais transcenderia os Indivíduos, isto é, os interesses desses coincidiriam com os interesses coletivos¹⁴ e a comunidade até ali existente, a comunidade dos interesses de classe, seria substituída pela comunidade voluntária, construída pela livre associação (DUMONT, 1985, p. 173). Nisso consistia a emancipação do Homem com a qual Marx se comprometera por toda a vida. Trata-se de uma concepção puramente individualista, ou “individualismo absoluto”, na expressão de Dumont (1985, p. 166) na qual a “sociedade verdadeira” se reduziria à justaposição de Indivíduos, movidos pela vontade livre, libertos de todas as imposições transcendentais, podendo perseguir livremente os próprios interesses.

¹⁴ Nas palavras de Dumont: “La société, dans la mesure où elle transcendait l'individu, a simplement disparu, en fait il ne reste pas de tout social, *pas des fins collectives en dehors des fins des individus*”, 1985, p. 165.

Esse compromisso Individualista do jovem Marx, no qual a emancipação do Indivíduo precisava ser conquistada no plano da sociedade civil, que é o real, abria as portas à primazia das relações dos homens com as coisas sobre as relações dos homens entre si (DUMONT, 1985, p. 176). A centralidade das relações dos homens com as coisas era própria da economia. De seu lado Marx estava preocupado com a emancipação do Indivíduo em face das opressões no plano do real e considerava como essência do Homem a sua ação livre e consciente sobre a natureza, isto é, a produção. Ora, a economia já havia separado produção e circulação, colocando a primeira num plano superior à segunda. Ao mesmo tempo, na esfera da produção a economia evoluíra da consideração da terra como fundamento da riqueza para o trabalho, e daí para a instituição da propriedade como forma, por excelência, de pensar a relação dos homens com as coisas (DUMONT, 1985, p. 56, 69/70, 75 e 107/108).

Marx retoma essa tradição, mas o faz de maneira crítica ou, colocando de uma outra forma, coerentemente com o seu voto revolucionário no centro do qual estava a emancipação do Indivíduo. A crítica de Marx se baseia, portanto, no seu compromisso com o postulado de que o Homem é o valor supremo para o Homem. A partir daí, isto é, de uma consideração exterior ao domínio da economia, Marx concebe a propriedade privada como uma espécie de violência, porquanto impunha uma constrição convencional à atividade essencial do Homem como ser responsável: a produção ou a ação livre e consciente sobre a natureza (DUMONT, 1985, p. 180/182). Acima da propriedade privada, Marx coloca o trabalho, hierarquizando os dois, justamente por causa da maior proximidade deste com as relações entre homens e coisas. O trabalho é, para Marx, a essência do homem. A propriedade privada, por ser uma instituição humana remete às relações dos homens entre si e, por isso, é considerada inferior (DUMONT, 1985, p. 183). A propriedade privada deriva do

trabalho, mas, como instituição humana gerada no seio da sociedade real, isto é, concreta, faz parte daquele conjunto de instituições que contribuem para distanciar ainda mais o real do ideal, o Homem concreto, existente na sociedade civil do Homem universal. Por meio da propriedade privada o Homem é separado do produto de seu trabalho: surge o conceito de trabalho alienado. Dito de outro modo, a propriedade privada é o resultado da alienação do trabalho (DUMONT, 1985, p. 180/184).

A consideração Individualista do trabalho como forma de pensar a essência do Homem é elevada ao máximo quando Marx passa a se referir às relações dos homens entre si por meio da palavra “produção”, termo próprio para a referência às relações com as coisas. É assim que Marx se refere, por exemplo, à produção da sociedade pelo Homem, enfatizando que dentro desta concepção o Homem pode transformá-la (DUMONT, 1985, p. 254/255). A produção deixa de ser apenas material e se torna espiritual, moral e institucional. Trata-se aqui de uma relação de englobamento: a produção engloba as outras formas de relação entre os homens e as coisas, bem como as relações dos homens entre si. Nas palavras de Dumont: “la production au sens économique est utilisée ici comme le prototype d’une catégorie beaucoup plus large qui tend à englober la totalité de la vie humaine” (DUMONT, 1985, p. 185/186). Ocorre que, ao contrário das evidências empíricas, a produção é vista como um processo individual. Dito de outro modo, o sujeito da produção é o Indivíduo, não a sociedade. Esta é apenas um determinante (DUMONT, 1985, p. 187 e 196). Eis aí a continuidade do compromisso Individualista do jovem Marx elevado, pelo contato com a economia política e suas categorias, na apoteose do Individualismo¹⁵.

¹⁵ Alusão à expressão de Dumont: “l’extension sans précédent dans l’usage du mot ‘production’ représentent l’apothéose de la relation de l’homme aux choses”. Cf. 1985, p. 186.

Com isso, a economia atinge a plenitude e a ideologia moderna alcança a configuração que até hoje, talvez com pouquíssimas modificações, permanece. Seus dois centros são a valorização do indivíduo e a primazia das relações entre homens e coisas. O pensamento econômico, por ter respondido de maneira mais adequada a estes valores, assumiu a primazia dentro da ideologia geral, subordinando os outros campos, como demonstra o sucesso que a concepção vulgarizada de superestrutura x infraestrutura encontra ainda hoje. O todo da ideologia contempla, então, a centralidade do pensamento econômico.

Portanto, fica claro que o método de Dumont enfoca as relações, não as substâncias. O importante é estabelecer as relações entre os elementos e o todo, partindo do pressuposto da existência prévia deste. Busca-se com esse método o desafio de compreender o pensamento de Oliveira Vianna como um sistema de idéias e valores. Ao mesmo tempo, a narrativa de Dumont sobre a ideologia Individualista servirá de referencial comparativo. Pode-se observar que a tradição ideológica brasileira difere muito da que Dumont estudou em *Homo Aequalis*. As relações entre as idéias no sistema individualista mostraram a predominância da valorização do Indivíduo e a ênfase nas relações deste com as coisas. Gravitando ao redor dessas características centrais estão as valorizações do trabalho, do direito de propriedade, da liberdade, da autonomia, do consenso como formador da comunidade política, da igualdade entre os Indivíduos; correspondentemente, desvaloriza-se a terra como geradora de riquezas, a subordinação, a hierarquia. No lado oposto a esta ideologia, chamada Individualismo, encontra-se o Holismo. Aqui, ao contrário, valoriza-se a subordinação dos elementos ao todo, isto é, a conformidade de cada ser humano empírico ao grupo maior que forma a totalidade. No Holismo, se enfatiza a ordem, a hierarquia, a interdependência, e as relações dos homens entre si. Justamente por isso, a terra é a forma superior de riqueza,

uma vez que ela proporciona poder sobre os homens. É preciso ter em mente essas configurações de idéias, porquanto elas nos servirão para ajudar a propor uma articulação consistente das idéias de Oliveira Vianna. O Individualismo, por sua vez, constituirá o fundo contra o qual pretendemos fazer ressaltar algumas afirmações de Oliveira Vianna, as quais de outro modo seriam transparentes ao nosso olhar. Estas afirmações, muitas vezes, fazem sentido para nós porque compartilhamos com seu autor algumas pressuposições que ficam no nível do implícito. Fazer aflorar esse implícito pela comparação é um dos meios pelos quais chegaremos ao primeiro objetivo deste trabalho, que é organizar as idéias e valores de Vianna num sistema.

Sendo assim, é preciso lembrar os outros dois objetivos deste trabalho: relacionar a configuração de idéias em Oliveira Vianna com a tradição do pensamento brasileiro e tentar estabelecer a posição dessas idéias frente ao Liberalismo. A trajetória da pesquisa exige, portanto, um diálogo com a família de pensadores brasileiros à qual pertence Oliveira Vianna. Este diálogo é o objeto do próximo capítulo. Além disso, é importante tomar conhecimento de como os pesquisadores brasileiros têm posicionado Oliveira Vianna frente ao Liberalismo, já que esta filosofia política é fundamental para dar uma configuração interna ao campo da tradição brasileira. É em torno dessa filosofia que o pensamento brasileiro se constitui e se divide. Conhecendo-a, tem-se discernimento de quais as bases e os critérios daqueles pesquisadores para situar o pensamento de Oliveira Vianna frente ao pensamento e às instituições liberais, e frente às reflexões a respeito da tradição brasileira. Esse será o objeto do capítulo seguinte ao que trata da tradição brasileira. As duas discussões se tocam lá na frente, porquanto a maneira como os exegetas de Vianna o posicionam diante do Liberalismo ajuda a situar a própria tradição brasileira nesse debate.

CAPÍTULO II – A TRADIÇÃO BRASILEIRA: UMA SOCIEDADE DIVIDIDA

Oliveira Vianna é conhecido por ter se dedicado ao estudo da sociedade brasileira para melhor refletir a situação das instituições políticas e jurídicas desse país. Há quem o considere, inclusive, o pai da sociologia brasileira¹⁶. Isso mostra o quanto ele se dedicou a estudar o Brasil, as instituições e a mentalidade brasileiras. Nessa trilha, no entanto, ele não estava sozinho, nem foi ele quem deu início às reflexões referentes ao país e à identidade nacional. Como já foi dito por vários analistas, Oliveira Vianna participava de uma longa família de pensadores, chamada tradição brasileira¹⁷. Uma das hipóteses desse trabalho é justamente essa: que a ideologia de Oliveira Vianna era compartilhada nas configurações fundamentais, com toda a tradição brasileira. Sendo assim, é importante fazer aqui um pequeno inventário dessa tradição. O conhecimento dessa tradição, no entanto, levanta algumas questões teóricas importantes. Começamos, então, com a exposição de duas teorias sobre o processo de compreensão dentro da tradição ideológica e entre duas tradições diferentes.

A primeira dessas teorias é a de Richard Rorty, que parte da dicotomia “objetivismo”, ou “realismo” *versus* “pragmatismo”, para colocar a questão das possibilidades de sobrevivência da identidade e dos hábitos ocidentais sem o recurso aos critérios da racionalidade e da verdade absoluta, ou da idéia de “verdade como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária, tema central dessa tradição” (RORTY, 2002, p. 37/38). Para ele, a dicotomia representa duas formas diferentes de os seres humanos darem sentido à vida,

¹⁶ Assim, por exemplo, João Camilo de Oliveira Torres, cf. TORRES, 1966, p. 285; e Walter Costa Porto, cf. PORTO, 1990, p. 09.

¹⁷ Ver sobre isso CARVALHO, 1999, p. 208.

duas atitudes diferentes diante da vida e da história humanas. A primeira se caracteriza pela “descrição de si mesmos como estando em relação imediata com a realidade não-humana”, exemplificando o que ele chama de *desejo por objetividade*. A segunda “estabelece-se através da narração da estória de sua contribuição para a comunidade”, representando o *desejo por solidariedade*, que ele algumas vezes chama de “paroquialismo” ou “provincianismo” (RORTY, 2002, p. 37). A tradição da cultura ocidental se caracterizaria fundamentalmente como um empreendimento do primeiro tipo. Para os intelectuais dessa tradição é que fazem sentido as distinções entre conhecimento e opinião, aparência e realidade, já que seu ideal é o de se manter “fora de nossa [sua] sociedade (...) para examiná-la sob a luz de algo que a transcenda; ou seja, sob a luz disso que ela tem em comum com toda e qualquer outra comunidade humana possível e atual” (RORTY, 2002, p. 38). Já os “pragmáticos” vêem a verdade como aquilo “que é bom para acreditarmos”. Nas palavras de Rorty:

De um ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser verdadeira é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma idéia melhor (...). Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome ‘nós’ tão longe quanto possível (RORTY, 2002, p. 39).

Aqui, a solidariedade do grupo se funda no compartilhamento de crenças comuns sem o recurso ao poder coercitivo da verdade absoluta, mas devido ao consenso em torno daquela idéia de verdade. Em contrapartida, para os realistas a verdade absoluta é anterior ao consenso, é ela que o forma.

A questão entre as duas correntes filosóficas é a da autodescrição da vida humana; se esta se constrói a partir da relação com a natureza humana ou a partir

da relação de um grupo de seres humanos em particular. Citando Putnam, Rorty afirma que o projeto pragmático “rejeita a tentativa de atingir a perspectiva das coisas desde o olhar de Deus”, o que significa, no contexto da obra, que os objetivistas alimentam essa tentativa (RORTY, 2002, p. 41). A abdicação dessa pretensão, no entanto, não significa que uma sociedade não possa chegar ao consenso quanto a uma concepção de verdade. O ponto é que esta concepção estará sujeita a revisão, já que não corresponderia “à natureza das coisas” (RORTY, 2002, p. 40 e 44).

As implicações práticas da posição pragmática defendida por Rorty ligam-se à moralidade e à política. Trata-se de saber quais as possibilidades de sobrevivência da identidade e dos hábitos ocidentais sem o recurso dos critérios da racionalidade. A saída para o dilema seria uma modalidade de etnocentrismo, um “provincianismo isolado”, dentro do qual a tradição ocidental se reconheceria como um momento histórico sem abdicar, por isso, de seus valores, hábitos e identidade (RORTY, 2002, p. 46/47). A vantagem dessa concepção é permitir a superação do “atraso ressentido” que vem caracterizando uma parcela do pensamento Ocidental, que descrê das instituições porque não compreende o sentido dessa civilização. Concluindo com Rorty: “Não há, em resumo, nada errado com as esperanças do Iluminismo, as esperanças que criaram as democracias ocidentais. O valor dos ideais do Iluminismo, para nós, pragmáticos, é justamente o valor de algumas instituições e práticas que eles criaram.” (RORTY, 2002, p. 51).

Essa posição alinha-se, de certa forma, à idéia de hermenêutica de Gadamer, filósofo, preocupado com a compreensão de um texto, mas fundando a própria tese na estrutura mesma da compreensão que se opera a partir do nosso pertencimento a uma tradição. É justamente esta comunidade com essa tradição que nos permite dialogar com um texto e compreendê-lo (GADAMER, 2003, p. 59). Aqui, a

idéia de círculo hermenêutico tem um papel fundamental. Segundo essa idéia, é a relação circular entre o todo e as partes que nos permite fazer as antecipações necessárias ao início do processo de compreensão. A partir dessas antecipações referentes ao significado do todo, compreende-se suas partes e reformula-se as antecipações. Ao mesmo tempo, a correção das antecipações sobre o todo lança luz sobre a compreensão das partes (GADAMER, 2003, p. 58). A importância das antecipações para a compreensão inverte a idéia do senso comum, talvez herdeira daquela tradição objetivista que, segundo Rorty, mostra que para compreender é preciso libertar-se dos preconceitos¹⁸. A posição de Gadamer é precisamente a de que não é a libertação dos preconceitos que permite atingir a compreensão, mas que essa chega através dos nossos preconceitos. Nas palavras do próprio Gadamer, “toda interpretação de um texto deve, pois, começar por uma reflexão do intérprete acerca das idéias preconcebidas que resultam da ‘situação hermenêutica’ em que ele se encontra. Ele deve legitimá-las, isto é, investigar sua origem e seu valor” (GADAMER, 2003, p. 62).

Para isso, o intérprete não pode se fechar em preconceitos mas deve também interrogá-los, ou melhor, deixar que o texto o interroge também (GADAMER, 2003, p. 63/66). Interpretando algo livremente, a crítica de Gadamer à idéia do círculo hermenêutico, trata-se de incluir-se, como leitor, no círculo, fazendo da interpretação do texto – naquele jogo entre o todo e as partes – uma interpretação de si mesmo e da própria tradição a que se pertence. Com isso, se revelariam os preconceitos vivos no sujeito e este estaria apto a fazer emergirem outras perspectivas vigentes na tradição (GADAMER, 2003, p. 68). A condição para isso é o diálogo com o outro ou com o passado, não tentando se colocar no lugar deste, isto é, sem transcender-se, mas

¹⁸ Sem dúvida a crítica de Rorty à idéia objetivista de que é preciso se desligar da sua comunidade e contemplar a humanidade pela perspectiva de Deus tem algum parentesco com a concepção hermenêutica de Gadamer.

situando-se conscientemente dentro da própria tradição a que se pertence. Aqui, o diálogo com o outro adquire o sentido de um diálogo com a tradição mesma, que, assim, se movimenta em direção ao futuro. Há, portanto, de se manter um distanciamento em relação ao passado da própria tradição ao mesmo tempo que relativamente ao “outro”, para tornar possível a evolução histórica. Nessa perspectiva, nós não saímos de nós mesmos, como na tradição objetivista, em busca do conhecimento do outro, não “assumimos o olhar de Deus”. Interrogamos o outro a partir da nossa tradição, ao mesmo tempo em que ele também nos interroga a partir de si mesmo. Essas duas teorias, que enfatizam o pertencimento a uma tradição para a compreensão, nos ajudarão no diálogo com nossa tradição brasileira, e no diálogo entre ela e Oliveira Vianna.

O pensamento de Oliveira Vianna perpassava a sociologia, o direito, a antropologia e a filosofia política, sendo que para ele o fenômeno político é a principal preocupação¹⁹. De certa maneira, mostrar a centralidade da política no pensamento dele é o ponto de chegada deste trabalho. Contudo, já se pode adiantar que o objeto se colocava explicitamente dentro do campo da política, procurando refletir sobre aquele objeto, mesmo que por outros meios, como a antropologia ou a sociologia. De resto, isso não difere muito da própria origem da antropologia ocidental²⁰. Ao mesmo tempo, isso não era peculiar em Oliveira Vianna, mas da tradição do pensamento brasileiro à qual ele pertencia.

De fato, consta que a reflexão acerca da realidade brasileira, um pouco como os estudos antropológicos europeus, começou sob o signo da desconfiança do Liberalismo e de seus pressupostos. Tratava-se de conhecer a realidade brasileira para melhor adaptar as instituições estrangeiras, evitando assim alguns riscos embutidos no

¹⁹ Sobre isso ver, por exemplo, do próprio autor/objeto o *Addendum à Populações Meridionais do Brasil*, p. 413. Ver também, CARVALHO, 1999, p. 207; e BRESCIANI, 2005, p. 462/468.

²⁰ Cf. ABÉLÈS, 2005, p. 13/26.

desenho original. As bases dessa reflexão são as ênfases na diferença cultural entre os povos e no fato de que as instituições políticas dependem essencialmente da configuração dos costumes e hábitos do povo a que se aplicam.

No Brasil, o primeiro a levantar essas questões foi Paulino José Soares de Sousa, o Visconde do Uruguai (CARVALHO, 1999, p. 209). É preciso registrar que as reflexões de Uruguai tinham um sentido prático: ele era um político, um dos maiores do Império brasileiro. A ele coube, durante o Regresso Conservador de 1841, montar o mecanismo da centralização monárquica²¹. Suas preocupações tocavam a aplicabilidade e os possíveis efeitos imprevistos do *self-government* no Brasil. Inaugurando a reflexão a propósito das relações entre cultura e instituições políticas no Brasil, afirmava: “o *self-government* não é um talismã que possa usar quem o queira. O *self-government* é o hábito, a educação, o costume. [...]” (URUGUAI, 2002, p. 218). A fonte inspiradora da afirmação era Tocqueville²², tido por um grande observador social (cf. DAMATTA, 1997, p. 188). Isso já demonstra que na raiz do pensamento dessa tradição sobre a realidade brasileira reside uma comparação. Ao estudo de Tocqueville e outros, o Visconde do Uruguai uniu uma experiência de mais de um ano em Paris, negociando tratados de limites como plenipotenciário brasileiro. Essa experiência foi reconhecida por ele como gerando “uma revolução nas idéias”. Só após essa viagem é que ele escreveria e publicaria os próprios livros, de modo que se pode dizer que a observação etnográfica da diferença também constitui uma parte importante da reflexão a respeito do Brasil (CARVALHO, 2002, p. 24/27).

²¹ Sobre a vida e a obra do Visconde do Uruguai, consultar José Murilo de Carvalho. “Entre a autoridade e a liberdade” in *Paulino José Soares de Sousa*, Visconde do Uruguai. São Paulo: Ed. 34, 2002.

²² Sobre o “uso” de Tocqueville pelo Visconde do Uruguai, ver FERREIRA, Gabriela Nunes. *Centralização e descentralização no Império*. 1999, p. 175/194.

Ora, a realidade brasileira que fundamentava a indisposição do Visconde com o *self-government* era justamente a divisão desta sociedade em facções, todas em luta umas com as outras. Essa divisão, ou facciosismo, da nossa sociedade certamente teria repercussões perversas na estrutura administrativa e até na unidade política do país:

Tem-se infelizmente arraigado no geral da nossa população a crença de que coisa alguma se obtém, senão pelo empenho, e que é o mais forte o que provém da influência eleitoral. Governa a sua localidade quem dispõe dos seus votos. Muitos não escrupulizam quanto aos meios para ganharem essa influência contando que por meio dela farão juízes municipais, vigários, coletores, escrivães, delegados, subdelegados, contadores, distribuidores, partidores etc., em uma palavra governarão a terra, e poderão nulificar seus êmulos (URUGUAI, 2002, p. 95, nota do autor).

A idéia da infiltração da máquina estatal pelas facções inaugura as reflexões sobre a identidade nacional. Uruguai propunha, então, uma forma de organização política que afastasse as facções do poder, ao mesmo tempo em que garantisse aos cidadãos liberdade civil e bons serviços administrativos (URUGUAI, 2002, p. 67). Trata-se da fórmula de garantir os direitos civis ao mesmo tempo em que se reduz a participação política. A inspiração dessa proposta é francesa:

A França não goza de uma completa liberdade política, mas não há talvez país melhor administrado, e onde a segurança pessoal, o direito de propriedade e a imparcialidade dos tribunais sejam melhor assegurados e garantidos.

Há muito que estudar e aproveitar nesse sistema, por meio de um esclarecido ecletismo. Cumpre porém conhecê-lo a fundo, não o copiar servilmente como o temos copiado, muitas vezes mal, mas sim acomodá-lo com critério, como convém ao país (URUGUAI, 2002, p. 503/504).

Aparece aí, claramente, o tema da adaptação dos institutos do liberalismo francês à realidade brasileira. Além disso, a proposta global de Uruguai

ressalta um juízo sobre a sociedade brasileira, o que mais importa no momento, feito em comparação com outras sociedades e do ponto de vista do Estado e da política. O facciosismo aparece aqui como um obstáculo à cópia das instituições liberais e como um imperativo de busca da realidade brasileira para a construção do Estado nacional.

Uma vertente posterior dos estudos da realidade brasileira iria estender esse juízo, formulando-o numa espécie de dualidade fundamental do Brasil: o Litoral *versus* o Sertão. Trata-se da obra clássica de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, que também inspirou estudos posteriores sobre a identidade brasileira. Por ter sido escrita muito tempo depois e talvez por o autor ser engenheiro, esta obra afina aquela percepção algo filosófica e empírica do Visconde do Uruguai quanto às especificidades do Brasil. Euclides da Cunha parte de algumas “apreensões sociológicas”, na expressão de Dumont, sobre a natureza do homem (CUNHA, 2000, p. 143) acrescentando-as da influência preponderante da terra, do clima, da vegetação. Chega-se a diversas conclusões interessantes, algumas de passagem, em relação à realidade brasileira. Muitas delas seriam retomadas no futuro, inclusive por Oliveira Vianna. Entre essas citamos a de que não existia um único tipo brasileiro, mas diversos tipos regionais (CUNHA, 2000, p. 85/95 e 116/117) a preponderância da natureza na formação dos homens; a hostilidade do meio natural dos sertões como responsável pela psicologia dada ao misticismo dos sertanejos, e pela tendência a atribuir tudo a causas sobrenaturais (CUNHA, 2000, p. 136). Mas o traço que nos leva a colocá-lo na família de Uruguai é o da observação do contraste entre duas partes grandes da população brasileira: a do interior e a do litoral. A primeira quase esquecida pela segunda; esta perdida em sonhos de civilização e progresso:

Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que palejam reflexos da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos, de chofre, arrebatados na

caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço da nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimo; respigando, em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe nos códigos orgânicos de outras nações, tomamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências da nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre nosso modo de viver e o daqueles rudes patricios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos... (CUNHA, 2000, p. 191).

Na ignorância mútua de duas civilizações estranhas uma à outra estava a causa do crime cometido pela nossa nacionalidade (CUNHA, 2000, p. 515). Toda a história da Guerra de Canudos consistiu num grande mal-entendido, numa incompreensão dos “outros”, levando ao massacre de um vilarejo inteiro bem no meio do país. No entanto, o que interessa aqui é notar que, em Euclides da Cunha, já aparece uma visão do Brasil muito semelhante a alguns dos pressupostos de Oliveira Vianna, como a diferenciação do brasileiro em tipos regionais, a existência de duas civilizações distintas – a do litoral e a do interior – e o descompasso entre as idéias do litoral e as do interior. Assim, essa divisão aparentemente situa na civilização do litoral alguns componentes que a ligam à Europa e à civilização²³. Isso também aparece em Vianna e pode ser uma forma mais crua da mais recente colocação do problema brasileiro em termos de uma separação entre o que está nas leis e o que está nas práticas.

Ora, o que se tem até aqui, nesses dois pensadores, Uruguai e Euclides da Cunha, é a colocação da identidade brasileira como um problema, ao mesmo tempo em que se insere uma divisão no meio dessa identidade. Instaura-se, então, uma questão de alteridade que não se refere apenas aos estrangeiros, aliás, esses estão mais em casa

²³ É preciso notar aqui que Euclides da Cunha introduz nuances nessa aproximação, o que não se passa a não ser excepcionalmente em Oliveira Vianna. Ver CUNHA, 2000, p. 306/311.

aqui do que nossos compatriotas do sertão. A alteridade passa a ser constitutiva da nacionalidade. Assim, estaríamos divididos entre “nós” e “eles”. Ao mesmo tempo, o problema da identidade se torna um problema do ponto de vista político, mais em Uruguai que em Cunha, mas mesmo assim presente neste último. Trata-se da questão de elaborar um projeto político que dê conta dessa identidade nacional problemática. Para isso, não servem os esquemas do Liberalismo.

Continuando este passeio pela tradição brasileira que colocou os problemas da nacionalidade, da identidade e das instituições políticas brasileiras, será dado um salto até Sérgio Buarque de Holanda e as formulações clássicas dele quanto à problemática convivência entre o Liberalismo e a identidade brasileira. Antes de mais nada cumpre dizer ser Holanda um contemporâneo tardio de Oliveira Vianna e que quando publicou sua obra clássica, *Raízes do Brasil*, Vianna “grassara” nos anos 20 e já ocupava um importante cargo na burocracia varguista. Na postura acadêmica como na política, Holanda era um crítico severo de Oliveira Vianna²⁴ e um defensor da democracia (HOLANDA, 2004, p. 176 e 184; e PIVA, p. 252/253). Por tudo isso, a obra dele tem muitas divergências com a de Vianna. Uma delas é a proposição clara da necessidade de superação do passado colonial e de alguns dos valores mais exaltados por Vianna, como a ordem colonial e patriarcal (HOLANDA, 2004, p. 180). Apesar disso, há afinidades principalmente naquele que parece ser o traço fundamental, aquele que confere um ar de família a essa tradição. Faz-se referência aqui à remissão dos problemas culturais e sociais à esfera política a partir de uma comparação com o “outro”.

²⁴ Ver sobre isto a conclusão de Maria Stella Bresciani em seu estudo sobre a posição de Oliveira Vianna no meio da intelectualidade. BRESCIANI, 2005, p. 455/462.

Para Holanda, a principal característica do brasileiro era o culto da personalidade, cujas origens remontam à Península Ibérica. Por isso, os descendentes desses povos e eles mesmos, apresentavam “certa incapacidade, que se diria congênita, de fazer prevalecer qualquer forma de ordenação impessoal e mecânica sobre as relações de caráter orgânico e comunal, como o são as que se fundam no parentesco, na vizinhança e na amizade” (HOLANDA, 2004, p. 137). Esse traço do caráter brasileiro tornava impossível o estabelecimento de distinções entre o privado e o público, da “ordenação impessoal que caracteriza o Estado burocrático” (HOLANDA, 2004, p. 146). Daí a incompatibilidade entre a organização social brasileira e as instituições liberais. Tudo isso volta à reflexão de Uruguai referente a conhecer a realidade brasileira para melhor adaptar-lhe as instituições políticas, justamente o contrário do que vinha sendo feito por nossas elites (HOLANDA, 2004, p. 166/167). A crítica que Holanda faz a isso poderia bem ser subscrita pelo autor de *O Idealismo da Constituição*, tanto mais que se trata de uma citação de Alberto Torres, de quem Vianna era discípulo declarado²⁵:

‘A separação da política e da vida social, dizia [Alberto Torres], atingiu, em nossa pátria, o máximo de distância. À força de alheação da realidade a política chegou ao cúmulo do absurdo, constituindo em meio de nossa nacionalidade nova, onde todos os elementos se propunham a impulsionar e fomentar um surto social robusto e progressivo, uma classe artificial, verdadeira superfetação, ingênua e francamente estranha a todos os interesses, onde, quase sempre com a maior boa-fé, o brilho das fórmulas e o calor das imagens não passam de pretextos para as lutas de conquista e a conservação de posições’ (HOLANDA, 2004, p. 177/178)

Eis aí o traço que une a tradição: a crítica ao alheamento das elites e a defesa de que é preciso conhecer a realidade brasileira para melhor formular um projeto

²⁵ Ver, por exemplo, PAIM, 2005, p. 32/33.

de Estado para o Brasil. A Holanda também não dispensa a outra característica da família: a comparação. Toda a obra é perpassada pela perspectiva comparativa²⁶. Assim, vemos se repetirem os traços fundantes da preocupação com a identidade nacional em Uruguai.

Continuando a tradição, temos a obra de Raymundo Faoro, *Os donos do poder*. Faoro também dedicou extenso estudo à defasagem, no Brasil, entre estrutura política e sociedade, entre as idéias e a prática. A tese de Faoro é que, devido à herança da estrutura política portuguesa, o Estado brasileiro encontra-se desligado da sociedade, da nação, exercendo uma dominação vinda do alto que sufoca a sociedade civil. Mesmo com as transformações materiais operadas desde os tempos da Colônia, ainda na década de 30, último período de que trata o trabalho deste autor, a estrutura política continuava desligada da sociedade, impondo-se a ela ao mesmo tempo que infundindo mudanças na própria sociedade. Nas palavras do autor:

A realidade histórica brasileira demonstrou a persistência secular da estrutura patrimonial, resistindo galhardamente, inviolavelmente, à repetição, em fase progressiva, da experiência capitalista (...) Este curso histórico leva à admissão de um sistema de forças políticas, que sociólogos e historiadores relutam em reconhecer, atemorizados pelo paradoxo, em nome de premissas teóricas de vária índole. Sobre a sociedade, acima das classes, o aparelhamento político – uma camada social, comunitária embora nem sempre articulada, amorfa muitas vezes – impera, rege e governa em nome próprio, num círculo impermeável de comando. Esta camada muda e se renova, mas não representa a nação, senão que, forçada pela lei do tempo, substitui moços por velhos, aptos por inaptos, num processo que cunha e nobilita os recém-vindos, imprimindo-lhes os seus valores (FAORO, 1977, p. 736/737).

²⁶ Cito, a título ilustrativo, HOLANDA, 2004, p. 141/144.

Se Holanda buscava as origens da incapacidade do brasileiro para as instituições políticas liberais na herança cultural portuguesa, Faoro as encontra no mesmo país, mas em esferas diferentes. Aqui, o descompasso entre política e sociedade, norma e fato, encontra-se na persistência da estrutura política portuguesa, lá, na herança cultural. Tudo se passa como se a diferença nos instrumentos teóricos de um e outro fossem os responsáveis por mudanças no diagnóstico. Contudo, a presença do problema e sua configuração fundamental persistem. Trata-se, sempre, da separação entre real e ideal, entre fato e norma, entre a teoria e a prática, motivada pelo alheamento da elite política diante da realidade do país.

Passa-se agora a duas das formulações mais recentes e também mais conhecidas, do mesmo problema. A primeira delas é de autoria de Roberto Schwarz. Trata-se de uma das fórmulas mais polêmicas da dicotomia Brasil *versus* Liberalismo: a das idéias fora do lugar. Para este autor, a adoção pela elite política brasileira do ideário liberal europeu no século XIX contrastava flagrantemente com a estrutura produtiva e social escravocrata. A simples existência da escravidão, uma instituição fundamental no Brasil Império, era um desmentido final ao liberalismo brasileiro. Daí que o autor conclua que a coerência e a generalidade não fossem importantes para os liberais brasileiros (SCHWARZ, 1992, p. 15). Tudo se passa como se fosse indiferente que as leis e as práticas se negassem mutuamente.

Defendendo que no Brasil os latifundiários e senhores de escravos “eram capitalistas mais conseqüentes que os defensores de Adam Smith, que no capitalismo achavam antes que tudo a liberdade”, Schwarz conclui que

Sendo embora a relação produtiva fundamental, a escravidão não era o nexos efetivo da vida ideológica. A chave desta era diversa. Para descrevê-la é preciso retomar o país como todo. Esquematizando, pode-se dizer que a colonização produziu, com base no monopólio da

terra, três classes de população: o latifundiário, o escravo e o ‘homem livre’, na verdade dependente. Entre os primeiros dois a relação é clara, é a multidão dos terceiros que nos interessa. Nem proprietários nem proletários, seu acesso à vida social e a seus bens depende materialmente do *favor*, indireto ou direto, de um grande. O agregado é a sua caricatura. O favor é, portanto, o mecanismo através do qual se reproduz uma das grandes classes da sociedade, envolvendo também outra, a dos que têm. Note-se ainda que entre estas duas classe é que irá acontecer a vida ideológica, regida, em consequência, por este mesmo mecanismo. Assim, com mil formas e nomes, o favor atravessou e afetou no conjunto a existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base, esta assegurada pela força. Esteve presente por toda parte, combinando-se às mais variadas atividades, mais e menos afins dele, como administração, política, indústria, comércio, vida urbana, Corte etc. (...). O favor é a nossa mediação quase universal (...).

O escravismo desmente as idéias liberais; mais insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e desloca, originando um padrão particular. O elemento de arbítrio, o jogo fluido de estima e auto-estima a que o favor submete o interesse material, não podem ser integralmente racionalizados. Na Europa, ao atacá-los, o universalismo visara o privilégio feudal. (...). De modo que o confronto entre esses princípios tão antagônicos resultava desigual: no campo dos argumentos prevaleciam com facilidade, ou melhor, adotávamos sofregamente os que a burguesia européia tinha elaborado contra arbítrio e escravidão; enquanto na prática, geralmente dos próprios debatedores, sustentado pelo latifúndio, o favor reafirmava sem descanso os sentimentos e as noções em que implica. O mesmo se passa no plano das instituições, por exemplo, com burocracia e justiça, que embora regidas pelo clientelismo, proclamavam as formas e teorias do estado burguês moderno. (...) Aí a novidade: adotadas as idéias e razões européias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificação, nominalmente ‘objetiva’, para o momento de arbítrio que é da natureza do favor (SCHWARZ, 1992, p. 15/17).

Mudam as teorias, mas o fato fundamental continua o mesmo: a sociedade brasileira separa sistematicamente a teoria e a prática, a norma e o fato, a política e a sociedade. Aqui, é verdade, a proposição já é bem mais sofisticada, pois nota-se uma complementaridade, ainda que contraditória, entre a prática e a teoria. Pode-se ver adiante que as formulações mais recentes são mais ricas nesse ponto.

Para Schwarz, a reação a isso começaria com Sylvio Romero, também um inspirador de Oliveira Vianna²⁷, que, no entanto, fazia uma crítica a partir de um outro idealismo, tão alheio quanto o dos liberais (SCHWARZ, 1992, p. 21). Daí a conclusão de que a imitação é um traço fundamental do caráter brasileiro: “Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe idéias européias, sempre em sentido impróprio” (SCHWARZ, 1992, p. 24). Esta é a famosa teoria das “idéias fora do lugar”. Talvez ajude a sustentar a tese de o autor lembrar que ela também parte de uma teoria européia, o marxismo.

A outra proposição que explica a dicotomia brasileira foi formulada por Roberto DaMatta como uma “ética dúplice”. Utilizando a metáfora espacial (a casa e a rua) ou não, DaMatta sustenta que no Brasil existe um código dúplice, que permite ligar “ética burocrática” e “ética pessoal”:

O sistema, então, como será minha tarefa elaborar, opera em dois níveis distintos: um que particulariza até o nível biográfico; o outro, chamado por muitos de ‘legiferante’, que atua por meio de leis globais, evitando a todo momento o contato direto com os indivíduos, conforme chama a atenção em outro contexto Crozier. É como se tivéssemos duas bases por meio das quais pensássemos o nosso sistema. No caso das leis gerais e da repressão, seguimos sempre o código burocrático ou a vertente impessoal e universalizante, igualitária, do sistema. Mas, no caso das situações concretas, daquelas

²⁷ Ver, por exemplo, PAIM, 2005, p. 24/29.

que a ‘vida’ nos apresenta, seguimos sempre o código das relações e da moralidade pessoal, tomando a vertente do ‘jeitinho’, da ‘mandragem’ e da solidariedade como eixo de ação. Na primeira escolha, nossa unidade é o *indivíduo*; na segunda, a *pessoa*. A pessoa merece solidariedade e um tratamento diferencial. O indivíduo, ao contrário, é o sujeito da lei, foco abstrato para quem as regras e a repressão foram feitas (DAMATTA, 1997, p. 218) (em itálico no original).

Em outros momentos utiliza a metáfora espacial, distinguindo entre uma ética da rua e outra da casa. Essa diferenciação tem a ver com espaços sociais e com o esperado e legitimado em cada um deles. Assim, a casa corresponde à família e é o espaço avesso à mudança e à história, à economia, ao individualismo e ao progresso. A rua, por sua vez, equivale ao legalismo jurídico, ao mercado, à história linear e ao progresso individualista. A única síntese possível estaria no “outro mundo”, onde a idéia de renúncia ao mundo, com suas dores e ilusões poderia sintetizar os outros dois. No entanto, nos espaços deste mundo, nenhum alcança a hegemonia sobre os outros na teoria.

No nível da prática social, no entanto, o autor sugere, a título de opinião, uma correlação entre a predominância de um deles e uma determinada categoria social. Supõe que nos segmentos subalternos predominam os códigos da casa. Assim: “tenderiam a usar como fonte da visão de mundo a linguagem da casa. Assim, eles sempre produzem um discurso fundamentalmente moral ou moralizante, no qual as camadas ou atores em conflito – como patrões e empregados – estão quase sempre em oposição complementar se dependem um do outro”. Com isso, produzem um discurso que naturaliza as relações sociais. Já os segmentos dominantes, usam o código da rua, produzem um discurso totalizado, “fundado em mecanismos impessoais (o modo de produção, a luta de classes, a imposição dos mercadores internacionais, a subversão da

ordem, a lógica do sistema financeiro capitalista etc.), onde leis – e jamais entidades morais como pessoas – são os pontos focais e dominantes” (DAMATTA, 2000, p. 48/49).

DaMatta apresenta, então, o dilema entre a ética da casa e a ética da rua, entre a família e a sociedade. Assim, ainda estamos diante do velho dilema entre as facções e as instituições liberais, de Uruguai, ou entre os sertões e o litoral, de Euclides da Cunha. Acrescenta-se aqui a informação de que DaMatta é antropólogo, o que mais do que justificar, exige a comparação, que também estava na base do raciocínio de Uruguai e de Cunha, embora a comparação, neste, seja entre duas partes de um mesmo país. O que se verifica nesse breve inventário da nossa tradição de pensamento é que, na sua base, estava justamente um julgamento de valor negativo sobre a sociedade, o qual enfatizava a idéia de ruptura entre teoria e prática, norma e fato, sociedade e Estado, os termos variando conforme o autor. Esse julgamento, por sua vez, era feito a partir de uma comparação com outros, no caso, os europeus e os norte-americanos. Assim, podemos dizer que a perspectiva comparativa é constitutiva dos estudos relativos à nacionalidade e à identidade brasileiras. Aqui faz-se apenas uma inversão: nessa comparação os brasileiros é que são “o outro”. E o que parece é que, a partir dessa posição, somos etnocêntricos. Isto é, nos colocamos na posição dos europeus para olhar para nós como se fôssemos “outros” e, de lá para cá, não conseguimos nos compreender.

Outro ponto relevante na observação dessa tradição é a idéia constante da ruptura entre normas e fatos, teoria e prática, Estado e Sociedade. Dentro desse traço mais geral é que acontecem algumas divisões no pensamento brasileiro. Assim, Oliveira Vianna, por exemplo, manifestará uma quase obsessão pela superação dessa ruptura e, de certo modo, todo o programa científico dele consiste na tentativa de descobrir um

meio para a superação da ruptura. Outros autores, como DaMatta, não vão se mostrar críticos tão severos dessa separação, ou pelo menos, não tentarão por todos os meios pôr fim a ela. De todo jeito, todos os que foram vistos aqui pensam em oposições constitutivas da sociedade brasileira e as situam na convivência entre o direito e as instituições políticas, de um lado, e a sociedade, de outro²⁸. Assim a impressão que se tem é que o problema está na sociedade brasileira, e não nas instituições.

Só recentemente algumas abordagens vêm caracterizando o “problema” brasileiro como mais complexo do que uma simples separação, qualificada de indesejável dentro da tradição entre teoria e prática. É importante aproveitar essa afirmação para insistir em que esse é um aspecto da nossa tradição, uma vez que existem diversos exemplos no mundo moderno de tendências filosóficas inteiras que não achavam possível, nem desejável, unir norma e fato, ou derivar aquela deste²⁹. Esse traço, essa urgência de união entre um e outro plano parece ser característico de nossa tradição, embora não nos seja exclusivo. Feita essa advertência, caminhemos.

Um trabalho recente demonstra, de maneira interessante, que nossas idiossincrasias, outrora isoladas na sociedade e adentrando o campo da política como desvios, infiltram também o plano do direito. Partindo da expressão “direito alternativo”, o autor demonstra que este está inserido no próprio direito “não-alternativo” e traz uma positividade inegável para o sucesso dele. Com isso, o autor alarga a expressão “direito alternativo”, inserindo-a no plano das instituições estatais. Assim, direito alternativo, para ele, portanto, não são apenas “os mecanismos sociais de controle de conflitos que ocorrem **à margem** do Estado”, mas incluem também “os

²⁸ Em alguns isso é mais evidente, como DaMatta, em outros menos, sem deixar de estar presente, como Euclides da Cunha.

²⁹ Cito, apenas para fundamentar a afirmação e sem a pretensão de aprofundar a discussão nesse momento, Kant e Weber (cf. BERNSTEIN, 1983, p. 13/14).

procedimentos constituídos à **sombra** do Estado, pelos quais os órgãos, agentes e funcionários do próprio poder público, lançando mão de seu poder e prerrogativas oficiais, constroem alternativas contrárias ao direito estatal, indo desde a troca de favores e o subsistema das boas relações até a franca corrupção” (ADEODATO, 2002, p. 122/123) (grifado no original). Com isso, aqueles processos que antes apareciam justamente como anomalias na sociedade, se tornam, aqui, “lubrificante[s] para a máquina decisória, aumentando-lhe a eficiência e aliviando as instâncias estatais legalmente organizadas” (ADEODATO, 2002, p. 123). A partir daí, o autor atribui uma positividade àquilo que antes era julgado, algo severamente, como uma depravação do sistema. Aqui, essas alternativas adquirem um sentido complementar ao direito estatal e à própria estrutura do Estado.

Uma outra vertente tem acentuado a positividade da separação entre teoria e prática, indo, porém, noutra direção. Em vez de situarem a separação no plano, por assim dizer, da realidade, como fizeram os outros pesquisadores referidos, os autores dessa vertente situam-no no olhar do observador ou do participante das relações sociais. Sendo assim, o primeiro deles parte da consideração do fracasso das diversas tentativas de articulação simbólica entre o Litoral e o Sertão, para a busca do problema no nível do corpo mesmo do brasileiro de elite ou de classe média. O brasileiro vive um “exílio do corpo”, ou “corpo dividido”, o que significa a “alocação do corpo e da afetividade em espaços compartimentados” (ARAGÃO, 1991, p. 24/29).

Inusitadamente, Aragão busca a origem dessa compartimentação na relação complexa do brasileiro de elite ou classe média com a babá, ou ama-de-leite. Ali, encontra um processo de dissociação das duas dimensões do ser, cada uma sendo depositada em um objeto distinto do outro: as relações físicas estabelecem-se com a babá, enquanto as sociais, com a mãe. Se para estas há o reconhecimento e a regulação

social, para aquelas a regra é a Licença. Isto produz um sistema onde o corpo é situado num plano em que a Licença não tem contrapontos, enquanto a, por assim dizer, alma, se situa no plano do interdito e da renúncia, ou da pureza (ARAGÃO, 1991, p. 30/31).

Ora, para Aragão, “essa disjunção ao nível do corpo, ressoa igualmente em outros níveis, como o ideológico, o moral, o político e mesmo o fundiário”. O resultado mais impressionante disso é a nossa, da elite e da classe média brasileiras, incapacidade para totalizar. Nas palavras do autor: “esse comportamento de licença está à base de nossa impossibilidade de totalizar. A um corpo individual ‘dividido’ corresponde, ao nível do social, um corpo social disjunto” (ARAGÃO, 1991, p. 32). A conclusão dele é que se estaria “diante de uma sociedade, ou de um sistema social, que historicamente tem provado a própria incapacidade em produzir uma estruturação das diferenças, e, em corolário, uma totalização do social. Justamente porque tem-se vivido historicamente a separação congênita entre domínio – autoridade, direito; e posse – imanência, prática” (ARAGÃO, 1991, p. 35). Com isso, a separação, que antes vinha sendo localizada principalmente no plano das coisas, por assim dizer, passa para dentro do sujeito, isto é, para a própria sociedade e para os indivíduos empíricos, particularmente os encarregados de pensar o Brasil. Embora já se pudesse notar, principalmente em DaMatta, alguma sinalização nessa direção, parece ser aqui que o problema saiu das coisas e se situou no observador.

O que foi observado por Aragão de maneira um pouco especulativa, virou dado etnográfico em um trabalho de pesquisa realizado no Congresso Nacional. A separação presente na literatura especializada entre teoria e prática ou ética pessoal e ética burocrática, como se refere o autor citando DaMatta, foi percebida também naquela instituição. Ela se mostrava ao pesquisador como dividida, à primeira vista, em dois espaços: o institucional, isto é, o oficial; e o dos bastidores. Ora, fiel ao método

sociológico, o autor aparentemente tentou unificar os dois espaços, sabedor que opor um ao outro era, no fundo, opor abstrações. Contudo, verificou que a percepção nativa, dos próprios parlamentares é que os espaços e as respectivas linguagens se negam mutuamente. Conforme ouvido pelo pesquisador, diz um parlamentar que “nos bastidores está toda a criatividade, a política de verdade” (ABREU, 2005, p. 02/06).

Assim, temos um sistema que os próprios atores percebem como dividido e cujos elementos negam um ao outro. A consequência é que tudo o que acontece ali e que não pode ser traduzido na “linguagem institucional” é jogado para a sombra, recoberto de segredo. Nesse sistema, a linguagem perde sua função representacional e se torna mais do que nunca, um objeto de troca, sem referencialidade. Foi dito ao pesquisador que “tenha sempre em mente a sua própria inocência”, conselho valioso para os neófitos. Ora, a consequência disso é que a separação se torna constitutiva da instituição. A contaminação de um espaço pelo outro, principalmente do institucional pelo dos bastidores, pode ter consequências gravíssimas. Ao mesmo tempo, a própria dinâmica das trocas e suas relações com o poder incitam os atores a permanecerem fiéis à “separação ontogênica” da instituição (ABREU, 2005, p. 06/08 e 19/23). Repete-se aqui a “impossibilidade de totalizar”, própria da elite brasileira, agora, no plano das instituições.

Espera-se que tudo isso junto permita estabelecer um diálogo profícuo com o pensamento de Oliveira Vianna. Trata-se, em primeiro lugar, de percebê-lo como um “outro”, ou, citando Gadamer, de se colocar entre ele e nós a distância da história. Conforme o método de Dumont, não se fará a crítica de Oliveira Vianna pelo critério da verdade ou da correspondência de suas asserções aos fatos. Será feita a crítica a ele, mas com princípio no critério de verdade pragmática, de Rorty, isto é, da impossibilidade de fundar uma comunidade dentro da civilização ocidental a partir da idéia de verdade

absoluta. Colocado com clareza, ao fim do estudo, o pensamento de Oliveira Vianna, será possível criticar a capacidade que ele apresenta de formar um consenso em torno de valores úteis no mundo contemporâneo e em vista das idéias predominantes nele.

Fazendo isso o pesquisador não cometerá um parricídio contra a tradição nacional de pensamento. Se por um lado ela se preocupa, desde o início, com a fundação da comunidade política e nacional em torno de valores modernos, se bem que a seu modo, por outro lado, a comparação entre brasileiros e ocidentais sempre esteve presente, razão pela qual não se pode negar a afirmação de uma continuidade entre eles e nós. Assim, a crítica feita a Oliveira Vianna tendo em vista um critério de verdade diferente do dele, não é nenhuma heresia, tampouco um “idealismo” ou alheamento. É constitutiva de uma forma própria de vida, isto é, da maneira brasileira de dar sentido a sua existência, a comparação com os europeus e os norte-americanos e até a inspiração neles.

CAPÍTULO III – O DIÁLOGO COM O LIBERALISMO

Conforme visto no capítulo anterior, as reflexões da tradição brasileira a respeito de nossa identidade estão ligadas desde as origens às reflexões quanto às incompatibilidades da sociedade brasileira com as instituições liberais. O sistema de idéias e valores de Vianna se insere naquela tradição e mergulha nas mesmas questões acerca da identidade brasileira em comparação com as sociedades ocidentais, sempre tendo em vista recusar a implantação das instituições liberais no Brasil. Exatamente por isso, o pensamento de Oliveira Vianna é situado pelos seus intérpretes dentro da tradição brasileira tomando por base a posição dele frente ao Liberalismo. Tudo se passa como se, dentro da tradição brasileira, se repetissem as mesmas divisões entre Liberais e anti-Liberais que existem no Ocidente. Assim, é que a referência obrigatória para todos os que estudam o pensamento de Oliveira Vianna é a obra de Wanderley Guilherme dos Santos, *Ordem burguesa e liberalismo político*, que não trata especificamente do nosso autor/objeto, mas do pensamento político brasileiro em geral. Nessa obra, o autor utiliza uma expressão para designar a posição de Vianna no pensamento brasileiro que se tornou um lugar-comum a respeito dele: autoritarismo instrumental. Embora com esta expressão Santos pretendesse designar uma família, dizia que Vianna era aquele que melhor e mais claramente a representava (SANTOS, 1978, p. 104). Em contraposição ao autoritarismo instrumental, estava a família dos liberais doutrinários, que acreditavam que os problemas apresentados pelas instituições liberais republicanas no Brasil fossem o reflexo de comportamentos individuais imorais por parte de políticos e burocratas. A solução estava em reformar as instituições a fim de impedir que indivíduos assim dominassem as instituições. Tratava-se, portanto, de solucionar o problema pela reforma das instituições. Já os autoritários instrumentais acreditavam que o problema estava no descompasso com que marchavam instituições políticas e

sociedades. Nas palavras de Santos: “Oliveira Vianna expressou pela primeira vez, tão clara e completamente quanto possível, o dilema do liberalismo no Brasil. Não existe um sistema político liberal, dirá ele, sem uma sociedade liberal”. A partir dessa constatação fundamental, continua Santos, Oliveira Vianna faz a crítica à sociedade brasileira, “parental, clânica e autoritária” e dos reflexos dela no mau funcionamento das estruturas políticas. A solução seria, segundo a leitura que Santos faz de Vianna, adotar um Estado forte capaz de demolir as condições que impediam a sociedade de se tornar liberal. “Em outras palavras, seria necessário um sistema político autoritário para que se pudesse construir uma sociedade liberal” (SANTOS, 1978, p. 93).

Assim, os traços que distinguiriam autoritários instrumentais de liberais doutrinários seriam:

Em primeiro lugar, os autoritários instrumentais, na designação aqui adotada, crêem que as sociedades não apresentam uma forma natural de desenvolvimento, seguindo antes os caminhos definidos e orientados pelos tomadores de decisão. E desta presunção deriva-se facilmente a inevitável intromissão do Estado nos assuntos da sociedade a fim de assegurar que as metas decididas pelos representantes desta sociedade sejam alcançadas. Nesta medida, é legítimo e adequado que o Estado regule e administre amplamente a vida social – ponto que, desde logo, os distingue dos liberais. Em segundo lugar, afirmam que o exercício autoritário do poder é a maneira mais rápida de se conseguir edificar uma sociedade liberal, após o que o caráter autoritário do Estado pode ser questionado e abolido. A percepção do autoritarismo como um formato político transitório estabelece a linha divisória ente autoritarismo instrumental e as outras propostas políticas não democráticas (SANTOS, 1978, p. 103).

Com isso, afirma o autor que Oliveira Vianna e os demais membros da família tinham como fim imediato transformar a sociedade em liberal e como fim mediato tornar o Estado, liberal. Isto é dizer que eles também desejavam, ainda que no

fim de um longo trajeto, um Estado que garantisse os direitos fundamentais do cidadão, o que significa que eles deveriam ter uma visão do direito que não se afastasse muito da que os liberais tinham, apenas concediam, em face das condições da sociedade, que transitoriamente essa visão fosse suspensa.

A expressão de Santos se generalizou nos estudos a respeito de Oliveira Vianna. Não só ela é citada por quase todos, senão por todos os seus estudiosos, como aparentemente condicionou a visão que boa parte deles têm do pensamento do autor. Assim, por exemplo, em Paim, “um dos maiores exegetas de Vianna” (cf. PIVA, p. 102) que repete a fórmula de Santos: “o autoritarismo é um instrumento transitório a que cumpre recorrer a fim de instituir no país uma sociedade diferenciada, capaz de dar suporte a instituições liberais autênticas” (PAIM, 2005, p. 35). Afirmando que as idéias de Oliveira Vianna seriam a base de alguns programas reformistas no Brasil, como o de industrialização na década de 50 e o da Escola Superior de Guerra durante o regime militar, Paim insistia em que o autoritarismo dele era um mecanismo temporário cuja finalidade era a instituição de um Estado liberal através da preparação da sociedade brasileira para o Liberalismo. Tendo por base essa idéia, considera que a ausência de uma proposta alternativa de instituições liberais na obra de Vianna é um defeito e não uma característica do seu pensamento (PAIM, 2005, p. 44/45).

Na mesma linha tem-se outros comentadores de Vianna como Alberto Venâncio Filho, estudioso dos cursos jurídicos do Brasil, que louva a maneira como Oliveira Vianna expõe o problema das liberdades no Brasil: “o problema da liberdade é uma das análises mais seguras do problema dos direitos e garantias individuais no Brasil, a que Oliveira Vianna voltou várias vezes” (VENÂNCIO FILHO, 1974, p. 11). Com isso, repete o lugar-comum de que Vianna de fato pretendia a construção de um

Estado liberal ao fim do seu programa de transformação da sociedade. Em outro comentário à obra de Vianna, Venâncio Filho repetiria a tese de que esse autor estava em contato com “a própria realidade social”, por isso que em condições de defender uma nova concepção da “interpretação do direito positivo” no Brasil “e das novas tendências do direito público, retirando-lhe o formalismo e o casuísmo, que tanto vêm impregnando a mentalidade dos juristas e advogados”. Essas concepções antigas contra as quais se batia Vianna estavam ligadas à “velha concepção individualista que nos veio do direito romano, do direito filipino e do direito francês, através do *Corpus Juris*, das Ordenações e do *Code Civil*” (VENÂNCIO FILHO, 1983, p. 13/14 e 19). Com isso, Oliveira Vianna é lido como um representante de novas concepções, mais adequadas à realidade brasileira e à realidade internacional (cf. VENÂNCIO FILHO, 1983, p. 16) o que reforça a afirmação de seu espírito reformista e objetivo.

O estudioso Evaldo Amaro Vieira, insiste no caráter instrumental do autoritarismo de Viana, usando o termo “revolução conservadora” para designar a atividade e o pensamento desse autor (VIEIRA, 1976, p. 135/136). Contraditoriamente, Vieira repete a versão de que Oliveira Vianna era um defensor da liberdade civil no Brasil, mas ao mesmo tempo, reconhece que ele não via o indivíduo e seus direitos. Além disso, na interpretação dele, a idéia da instrumentalidade do autoritarismo convive pacificamente com a de que, para Vianna, a democracia no Brasil só poderia ser uma “Democracia autoritária”, nunca uma democracia liberal. Com isso queria dizer que o princípio da democracia seria, não a liberdade, mas a autoridade (VIEIRA, 1976, p. 137/138). Na conclusão, o autor afirma que a teoria do Estado em Vianna nada era além de uma legitimação da “revolução conservadora de cunho autoritário, no qual também estão presentes certos traços de um liberalismo deturpado” (VIEIRA, 1976, p. 144). Ainda na linha do autoritarismo instrumental temos, na década de 1970, uma tese na

qual seu autor defende que só um Estado concebido como o de Oliveira Vianna seria capaz de garantir o equilíbrio entre o binômio “eficácia industrial” e “liberdade civil”, repetindo a correlação entre as reformas preconizadas por Vianna e seu desejo de defender a liberdade civil (QUEIROZ, 1976, p. 137).

Essa tendência interpretativa da obra de Vianna vem perdendo espaço recentemente, abrindo as portas para visões mais interessantes da obra daquele pensador. Assim, por exemplo, o trabalho de José Murilo de Carvalho contesta o rótulo de “autoritarismo instrumental” para Vianna, embora o considere aplicável a outros pensadores da mesma família, como a Visconde de Uruguai. A diferença está em que este acreditava verdadeiramente no Liberalismo, enquanto Vianna não. Para referir-se a este, Carvalho utiliza o termo “iberismo”, na sua opinião mais adequado a alguém que recusava os valores da modernidade, do individualismo e do utilitarismo. Significativa da diferença entre os dois é a presença constante de Tocqueville na obra do Visconde do Uruguai e sua ausência, na de Vianna: “os valores de Tocqueville não eram os seus”, conclui o autor sobre Vianna (CARVALHO, 1999, p. 213/214). O que esse autor mostra é que se havia uma retórica de supressão da liberdade política como forma de melhor defender os direitos civis na fase inicial da obra de Oliveira Vianna, a fase tardia praticamente a abandona, enfatizando a necessidade da defesa dos direitos sociais antes dos civis e dos políticos. A tese do autor é que Vianna, durante seus anos de serviço burocrático, teria encontrado o instrumental teórico que lhe permitiria reproduzir num Estado moderno os seus ideais tradicionais. Este instrumental estaria principalmente na doutrina da Igreja Católica, que pregava a substituição do conceito de indivíduo pelo de pessoa, no lado político, e na estruturação sindical e corporativa da sociedade, pelo lado jurídico. Com isso, se fundaria um Estado capaz de ordenar nossa sociedade e lançá-la na direção da harmonia. O Estado, por sua vez, reproduziria as qualidades exaltadas por

Vianna nos latifundiários do período colonial: “O Estado não deixa de ser o grande patriarca benevolente velando sobre o bem-estar da nova grande família brasileira” (CARVALHO, 1999, p. 223/225). Este trabalho deve muito às sugestões contidas no estudo de José Murilo de Carvalho. Pode-se dizer que, de certa forma, esta pesquisa começou seguindo uma das trilhas indicadas por esse autor: a da preferência pelo conceito de pessoa sobre o de indivíduo, uma distinção cara à antropologia³⁰. No devir da pesquisa, como é natural, este pesquisador desviou-se da trilha sugerida, mas de qualquer forma, a indicação da direção foi muito valiosa.

Ainda nessa vertente crítica do conceito de autoritarismo instrumental existe um trabalho que compara, do ponto de vista das intenções modernizadoras do país, as visões do passado, presente e futuro do Brasil tal como aparecem na obra de Oliveira Vianna e Azevedo Amaral, do lado autoritário, e Sérgio Buarque de Holanda e Nestor Duarte, do lado democrático. O autor do trabalho, criticando a leitura que uma pesquisadora faz da obra de Vianna, afirma que insistir na tese do autoritarismo instrumental naquele pensador é um exagero, e explica:

Certamente esse exagero decorre de alguma benevolência para com o autor estudado, mas principalmente se deve à aceitação da tese de Wanderley Guilherme dos Santos, que defende que Vianna queria instrumentalizar a sociedade liberal, o que é problemático sob vários pontos de vista, mas sobretudo pela amplitude injustificada (e prejudicial ao conceito) que este autor atribui ao liberalismo, identificado à ordem burguesa (PIVA, p. 94/95)

Esse trecho toca em vários pontos essenciais da crítica acerca da inclusão de Vianna entre os autoritários instrumentais. De fato, parece-me que essa inclusão decorre da visão particular que alguns pensadores brasileiros têm do Liberalismo e das sociedades onde ele se originou, isto é, Europa Ocidental e Estados

³⁰ Sobre isso ver DAMATTA, 1997, p. 218/226.

Unidos da América. A intenção foi mostrar, na última parte do capítulo anterior, que a própria questão da identidade nacional nasceu junto com uma perspectiva comparativa tendo em vista a implantação das instituições liberais no Brasil. Em Oliveira Vianna essa questão se cristalizou num movimento etnocêntrico duplamente às avessas. Constatou-se que outro autor, por meio de uma outra leitura e com a utilização de outro instrumental teórico, chegou a conclusões próximas. Tanto ele afirma o que este pesquisador vem dizendo a propósito da influência que a idéia de autoritarismo instrumental teve nas leituras sobre Vianna, quanto identifica numa visão particular e excessivamente ampla do Liberalismo a causa da ligação entre os dois.

Ademais, Piva ressaltava algumas semelhanças entre duas tendências aparentemente antagônicas: a autoritária, de Vianna e Azevedo Amaral, e a democrática, de Holanda e Duarte, principalmente entre a obra de Vianna e a de Sérgio Buarque de Holanda. Para ele, ambos combinam alguma dose de determinismo com a crença numa razão ordenadora. Ao mesmo tempo, os diagnósticos a respeito das características do povo brasileiro são parecidos. Os dois, Vianna e Holanda, encontram aí o personalismo, o privilégio, as relações pessoais do clã, a ausência do espírito público; os dois criticam “o formalismo e o beletismo” das nossas elites políticas (PIVA, p. 21/23 e 252/253). Esses últimos defeitos estão naquilo que Vianna chamou de “idealismo”.

A hipótese levantada neste trabalho é que esses diagnósticos são próprios da tradição brasileira, resultado de um julgamento de valor negativo a propósito das capacidades auto-organizativas da nossa sociedade. Este julgamento é fundante, acredita-se, de uma corrente de reflexões sobre a identidade brasileira. Nada mais natural que os dois autores concordarem quanto a isso. Aliás, no tocante à crítica das elites brasileiras, Oliveira Vianna e Holanda bebem na mesma fonte. Viu-se como

esse julgamento de valor negativo, que separa Estado e Sociedade, e esta em Litoral e Sertão, é visto hoje como uma separação que está, também, no observador e ator das relações sociais. Este trabalho adota essa perspectiva teórica em seu estudo acerca do pensamento de Oliveira Vianna. Nesse autor a separação torna-se instrumento teórico, partindo daquela entre Estado e Sociedade, Litoral e Sertão, indo até a de Norte e Sul, Proprietários e não-proprietários. Depois divide esses em brancos e não-brancos, em seguida, estes, em mestiços superiores e o resto, e daí sucessivamente, até os escravos negros. A separação é interna ao sujeito, não necessariamente ao objeto.

Por fim, resta citar um trabalho que mostra com bastante precisão a filiação de Viana a uma corrente comum que inclui também outros pesquisadores brasileiros aparentemente distantes dele, tais como Gilberto Freire, Caio Prado Júnior, Paulo Prado, Darcy Ribeiro e, de novo, Sérgio Buarque de Holanda. A autora parte da constatação do que chamou um julgamento de valor negativo, por inspiração de Dumont, para identificar as diversas tentativas de construção de uma identidade nacional a partir das idéias de “carência”, “negatividade” e “importação das idéias”. Como todos aqueles autores tendem a buscar nossa identidade num passado distante, isto é, na Colônia, ela fala em “pecado da origem” (BRESCIANI, 2005, p. 104/105, 107, 115). O traço mais marcante da família e da quase universalidade das reflexões sobre o Brasil estaria no “ressentimento”, na “paixão de se conceber e se representar como colonizado”, afirma ela citando as observações de um psicanalista italiano radicado no Brasil (BRESCIANI, 2005, p. 142/144).

Concluindo esta parte, o que se nota na discussão quanto ao caráter instrumental do autoritarismo em Oliveira Vianna é, em primeiro lugar, a utilização do posicionamento de um autor frente ao Liberalismo para situá-lo no espectro do pensamento brasileiro. Assim, a posição de Vianna frente às instituições liberais é que

dará a posição dele dentro da tradição brasileira. No capítulo 2 deste trabalho foi visto que a reflexão a respeito da identidade e da sociedade brasileiras, tem raízes na discussão quanto à inadequação das instituições liberais à sociedade brasileira. Foi assim, por exemplo, com o Visconde do Uruguai, um dos precursores na reflexão referente aos problemas do Liberalismo em face da sociedade brasileira. Por isso, não é inadequado situar um pensador brasileiro, dentro de nossa própria tradição, por referência a uma filosofia política estrangeira. O que não se pode ignorar é que sentido aquela filosofia política tem no pensamento de cada autor brasileiro. Não se pode assumir *a priori* que é o mesmo sentido que os europeus e os norte-americanos dão ao termo Liberalismo. Aliás, como mostrou Berlin, mesmo dentro da tradição liberal ocidental o termo Liberdade é equívoco podendo, inclusive, significar a defesa da autoridade (cf. BERLIN, 2002, p.226/272).

Portanto, o posicionamento de Vianna frente ao Liberalismo não pode ser extraído a não ser do conjunto de sua organização de idéias, isto é, da sua ideologia. É preciso verificar nesse sistema qual o significado do termo Liberalismo em Vianna, para só então afirmar se ele era ou não um liberal, isto é, se o autoritarismo dele era instrumental ou fundamental. É preciso notar também que a própria tradição brasileira, conforme mostrado, nasceu junto a uma reflexão em relação aos limites do Liberalismo, isto é, junto a um voto de desconfiança daquela filosofia política. Nesse sentido, essa desconfiança das instituições liberais e dos valores do Individualismo é constitutiva da ideologia brasileira. Isso também é importante na resposta à questão sobre o Liberalismo de Vianna. O que a pesquisa, cujos resultados podem ser vistos aqui, mostrou, foi que a mesma visão que a tradição brasileira tem do Brasil como uma sociedade dividida, também estava em Vianna. Essa visão é que, de certo modo, incompatibilizava o brasileiro com o Liberalismo, pelo menos na sua forma ortodoxa. E

ela estava presente tanto em Vianna quanto nos demais pensadores brasileiros. O que parece ser a diferença entre Vianna e os demais, é a urgência que o primeiro sente de superar essa dualidade, que para ele, como se verá a seguir, era gerada, em parte, pelas instituições liberais. Há de se notar que a sua visão de instituições liberais carrega-as muito com os nossos próprios valores brasileiros, que, no fim, são opostos aos do próprio Liberalismo e também aos do Individualismo. A realização do ideal de superar a ruptura entre Sociedade e Estado, fato e norma, se faria em Vianna às custas do *seu* liberalismo, que já era um não-liberalismo, e não às custas do Liberalismo dos liberais. Este, ele nem considerava que estivesse em discussão no Brasil. Aliás, os dados sugerem que Oliveira Vianna nunca compreendeu bem o que era Liberalismo, para os ocidentais. É este o assunto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 – OS FUNDAMENTOS DE UMA IDENTIDADE CONTRASTIVA

Como os demais membros da família dos pensadores brasileiros, mencionados no segundo capítulo deste trabalho, Oliveira Vianna baseia seu diagnóstico acerca a sociedade brasileira numa visão “do outro” dessa sociedade: as sociedades européias ocidentais e a norte-americana. É a partir dessa visão que ele constrói uma identidade brasileira. Isso é fundamental no pensamento dele na medida em que a crítica que ele faz ao Liberalismo, no Brasil, se baseia na inexistência, aqui, dos pressupostos necessários ao correto funcionamento das instituições liberais³¹. Daí, a importância de demonstrar duas coisas: a existência e a necessidade destes pressupostos nos povos europeus e norte-americanos; a inexistência dos mesmos no povo brasileiro. Praticamente toda a obra de Oliveira Vianna gira em torno da necessidade dessas duas demonstrações, por isso seu caráter praticamente enciclopédico. Nesse esforço, ele lança mão de todas as armas possíveis. Utiliza o conceito de raça, a idéia de que o clima e a geografia transformam os homens, o determinismo histórico, a antropologia, a sociologia e a psicologia³². Em qualquer desses usos da ciência, a conclusão à qual chegava era de ser o povo brasileiro inabilitado para o *self-government* e para o Liberalismo. Foi a isso que se chamou de julgamento de valor negativo quanto à capacidade auto-organizativa da sociedade brasileira.

³¹ “Repousa, com efeito, o funcionamento regular deste novo tipo de Estado na existência, no povo massa, de umas tantas condições culturais e psicológicas, que constituem a essência de todo o regime democrático, ou, mais exatamente, de todo Estado Nação, democraticamente organizado”, *Instituições Políticas Brasileiras*, p. 173/174.

³² Assim, por exemplo, a divisão de *Populações Meridionais do Brasil*, seu primeiro livro, em 4 partes: “Formação Histórica”, “Formação Social”, “Formação Política” e “Psicologia”. Ele escreveu livros sobre a influência das raças na formação do povo, como *Raça e Assimilação*, e *Evolução do Povo Brasileiro*, sendo uma das três partes do livro dedicada à influência das raças naquela evolução. Escreveu *Instituições Políticas Brasileiras*, para demonstrar que também a cultura política do povo brasileiro era contrária ao bom funcionamento do liberalismo. Escreveu obras de ciência política, como a segunda parte de *Instituições* e *O Idealismo da Constituição*, para mostrar como nossa política era diferente da liberal. Ver também, a esse respeito, BRESCIANI, 2005, Capítulo II, “O pecado da origem”.

Sabemos, por Dumont, que o Ocidente, com o qual Oliveira Vianna nos compara, desenvolveu instituições liberais típicas no bojo de um processo de modificação de mentalidades, o qual culminou com a elaboração do “individualismo” como ideologia dominante nas sociedades ocidentais³³. Assim, por exemplo, a instituição liberal do direito de propriedade, a qual Marx, com certa razão, acreditou ser o fundamento da sociedade burguesa³⁴, um dos quatro Direitos do Homem e do Cidadão – junto com a liberdade, a igualdade e a segurança – substituiu, na nova configuração de idéias liberal, a antiga maneira como se pensava as relações dos homens com as coisas. Na visão tradicional, esta relação era vista a partir da idéia de “subordinação”, que se aplicava indistintamente às relações entre homens e entre estes e as coisas. Com o Liberalismo, a propriedade passou a ser a idéia a partir da qual pensar esta última relação, que se situa no campo do econômico, enquanto as relações entre os homens, campo da política, passaram a ser vistas a partir da idéia de obrigação moral (DUMONT, 1985, p. 70/76). Este processo, conforme já visto, culmina na valorização do Indivíduo, da sua Liberdade e da Igualdade entre todos os seres humanos. No mesmo processo as relações entre os homens e as coisas assumem a primazia sobre as relações dos homens entre si. As instituições liberais, por sua vez, estão ligadas a esta ideologia individualista.

Oliveira Vianna parece ter compreendido isso quando ironiza a adoção do sufrágio individual no Brasil:

Daí essa instituição basilar: o sufrágio universal. Neste ponto, aliás, a nossa ideologia constitucional não se inspira apenas no magnífico

³³ Segundo Dumont: “à nos yeux chaque homme est une incarnation de l’humanité tout entière, et comme tel il est égal à tout autre homme, et libre”. 1985, p. 12.

³⁴ Marx considera o direito de propriedade uma decorrência da valorização da liberdade individual: “O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (à son gré), sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação constituem o fundamento da sociedade burguesa”, In *A questão judaica*, p. 36.

espetáculo das democracias anglo-saxonias, mas também nas doutrinas individualistas do convencionalismo francês. O sufrágio que ela estabelece é, por isso, o sufrágio individual e não o sufrágio de classe: cada cidadão, considerado individualmente, é presumido possuir a independência bastante e a competência necessária para eleger com critério e consciência os dirigentes eventuais da Nação, isto é, os executores da ‘vontade do povo’. O conjunto dessas opiniões individuais forma a massa majestosa da Opinião Democrática, que elege os governos, que dirige os governos, que aplaude os governos, quando bons, e que também condena os governos, quando maus, isto é, quando desobedientes à dita Opinião. (1927, p. 94)

O que Oliveira Vianna não compreendeu é que esta valorização não derivava de uma constatação de que os indivíduos estavam prontos para o exercício dessas prerrogativas, mas da valorização do indivíduo como ideologia, como forma de pensar as relações entre si, reciprocamente. Trata-se da valorização daquilo que Dumont chamou de “indivíduo moral”, isto é, não o indivíduo empírico, mas *uma visão* do indivíduo como a encarnação da humanidade toda, igual a todos os demais seres humanos, livres, autônomos. Ao mesmo tempo, a valorização do indivíduo se ligou à preponderância das relações dos homens com as coisas e das relações deles entre si, processo no qual a idéia de propriedade é fundamental. Aí, os homens são vistos como agentes transformadores das coisas, isto é, da natureza. O trabalho se torna a essência da riqueza, enquanto a terra é colocada em segundo plano. Oliveira Vianna não pensava assim. Para ele, o Indivíduo se subordinava ao todo, ele pensava o Individualismo como uma espécie de Holismo, desentendendo ou desconsiderando completamente a maneira como as sociedades ocidentais se autodefinem. O projeto comparativo dele consiste, na verdade, em pensar os ocidentais a partir das categorias e dos valores da nossa sociedade, representando-os a partir desses. Evidentemente isso não é uma comparação, mas apenas uma maneira de projetar, nos outros, aquilo que gostaríamos de ser. Isto é o que se chamou aqui de *etnocentrismo às avessas*.

Se por um lado uma das características desse etnocentrismo às avessas é o fato de enfatizar sistematicamente nos europeus justamente as relações dos homens entre si, embora, como visto em Dumont, eles dessem primazia às relações dos homens com as coisas, por outro lado, desvalorizava constantemente o Indivíduo, representando-o como subordinado ao todo. Assim é que para Vianna o regime democrático remontava a uma “tradição imemorial” dos povos europeus, jamais sendo objeto de uma deliberação. Os europeus teriam ido, desde há séculos, se acostumando a ter “espírito público e sentimento de comunidade local num grau de intensidade que nós, brasileiros, de fraco sentimento coletivo, não podemos compreender de modo algum” (1949, p. 116). Referindo-se aos Estados Unidos da América, “único país do mundo em que a democracia impera sem contraste, e o Povo é realmente soberano”³⁵ diz que as *townships*, que são para ele a base da democracia, não eram sequer parte da ordem constitucional do Estado, mas “formações espontâneas do povo” (1949, p. 117).

A gênese dos sentimentos da liberdade pública no povo inglês, para ele, reveste-se do mesmo determinismo histórico que a gênese da falta deles no Brasil. Lá eles são o produto da existência de uma longa série de reis tiranos contra os quais aquele povo, formado numa “tradição imemorial” de liberdades locais, teve de lutar, aprendendo, assim, a cultivar aquele sentimento. *Verbis*:

Realmente, o traço distintivo da história do povo inglês é uma luta multissecular entre uma realeza de origem estrangeira, violenta e extorsiva e um povo profundamente consciente das suas liberdades tradicionais. Essa luta se opera sem intermitências, nem armistícios, durante cerca de sete séculos, e termina pela vitória do povo, isto é, pela limitação do poder da realeza, pelo seu encurralamento dentro de

³⁵ *Instituições Políticas Brasileiras*, p. 125. No entanto, ele nutre forte admiração pela sociedade e sistema político ingleses. Ele admite ainda que todos os povos europeus, mesmo os ibéricos, possuem em algum grau essa tradição democrática imemorial em suas instituições locais, cf. *Instituições Políticas Brasileiras*, p. 121/122.

uma esfera de atividade, que a reduz à condição de uma entidade puramente decorativa e inofensiva.

(...)

Fossem esses reis justiceiros, brandos, magnânimos, como patriarcas bíblicos – e essas instituições liberais não teriam nascido entre os ingleses, e eles viveriam à maneira de nossos fazendeiros do Império: tranqüilos, despreocupados, gozando a paz amável do seu lar e os encantos de uma independência plenamente assegurada. Não teriam os sentimentos das liberdades públicas, nem esse zelo vigilante da sua intangibilidade. Seriam como nós... (1920, p. 374 e 376).

Oliveira Vianna vê no desenvolvimento das liberdades públicas o resultado de um processo empírico, como se as idéias de liberdade derivassem da realidade concreta. Esta, por sua vez, é vista como um processo sobre o qual ninguém tem controle. Com efeito, no último parágrafo da citação, vê-se que tudo se resume às circunstâncias de os ingleses serem governados por reis estrangeiros e estes serem maus, o que desencadeou um processo reativo concreto no curso do qual os ingleses forjaram os sentimentos de liberdade. Essa narrativa acerca da gênese desses sentimentos revela uma tendência a ver os processos sociais focando prioritariamente as relações entre os homens, sendo que estas, por sua vez, não são relações dos homens individuais, mas dos grupos – o grupo dos ingleses, oposto ao grupo dos reis. Com isso, o que Vianna apresenta é uma maneira de enxergar os outros e não uma descrição objetiva da realidade, como gostaria o autor. E mais, é uma maneira de ver os outros que não corresponde a como eles mesmos se vêem, pois enfatiza a existência de forças sobre-humanas agindo sobre as civilizações em conjunto. É uma maneira de ver que remete a causas gerais e desvaloriza a autonomia individual.

Com efeito, a visão do autor a respeito dos processos sociais, históricos e políticos no continente europeu é de que são sempre gerações de forças sobre-humanas, naturais ou naturalizadas, como no Brasil. Assim, por exemplo,

no mundo europeu, o grande problema da autoridade – que é para as nacionalidades americanas o problema supremo – antecede todos os outros e é ali resolvido mais pela **fatalidade das forças sociais e históricas, em conjugação com os agentes étnicos e geográficos**, do que propriamente pela ação racional dos doutrinadores e estadistas. Estes se reservam para a solução de outro problema, posterior na ordem cronológica ao primeiro, mas sedutor ao espírito das maiorias populares: o problema da organização das liberdades (1920, p. 403) (grifo meu)

O problema da autoridade, para Oliveira Vianna, foi resolvido por “fatalidades”, e não por homens. Ele entende que não são os homens que subordinam as coisas, mas o contrário. E aí, enfoca as relações entre os homens como resultado das fatalidades. Mesmo quando parece reconhecer uma parcela de autonomia às iniciativas sociais individualistas, na resolução da questão da liberdade, só o faz porque, no momento, seu alvo é o liberalismo no Brasil, país que se preocupa com o problema das liberdades antes de ter solucionado o da autoridade, isto é, inverte uma relação necessária para ele. Em outros momentos de sua obra, ele não vê o “problema da organização das liberdades” como estando aberto à ação racional dos filósofos. Isto, aliás, revela um traço recorrente da obra de Vianna: a presença constante de contradições e a oscilação do pensamento. Isso será visto com mais vagar quando da análise do latifúndio e dos clãs. Cumpre observar que sua visão do desenvolvimento das instituições liberais obedeceu à ação de forças superiores, o que corresponde à desvalorização do indivíduo, que passa de agente autônomo, livre, universal, na ideologia ocidental, a sujeito passivo da natureza.

Para Oliveira Vianna há uma regra geral para o desenvolvimento do moderno Estado Nação. O germe do Estado Nação, sua primeira fase, é o Estado Aldeia, constituído por uma comunidade agrária. É nele que se realiza perfeitamente a “democracia direta”. Em seguida, surge o Estado Cidade, que é definido pelo autor

como a Polis, ou como uma forma mais complexa do Estado Aldeia. O terceiro momento é o Estado Império, *grandes organizações administrativas e políticas (...)* *conglomerando, sob um soberano único, uma vasta congérie de aldeias, cidades, pequenos principados....* É nesta fase, correspondendo certamente à fase em que as fatalidades resolvem o problema da autoridade, que se constitui o sentimento do patriotismo nacional. Enfim, a quarta fase realiza uma síntese entre o Estado Aldeia e o Estado Império, porque democrático – a investidura nos cargos públicos provém da eleição e o povo é o soberano – ao mesmo tempo em que mantém a estrutura administrativa do Estado Império. Em suma, o Estado Nação Democrático não é “uma criação plutônica, eruptiva” (1920, p. 115/124). Qualquer Estado deve passar por todas as fases, obedecendo rigidamente à ordem estabelecida.

Nesse raciocínio, a idéia liberal de que é o povo reunido em assembléia que funda o Estado, cai por terra. O modelo de Estado é dado pelo enquadramento histórico. Não há espaço para opções, nem para debates. Ou o povo ultrapassou todas as fases e está apto a usufruir da democracia ou deve se conformar com seu destino e esperar. Lembremos aqui o seu “Programa de Revisão da Constituição Federal de 1891”, citado na Introdução deste trabalho. Diz ele: “Começo proclamando minha crença na lentidão com que se processa a evolução das sociedades. Reconheço que há uma ‘ordem natural’ para elas; que o poder de transformação desta ‘ordem natural’, por ação da vontade consciente dos legisladores, é muito reduzido” (1930, p. 179). Nada mais contraditório com a Declaração de Independência das 13 colônias norte-americanas. Enquanto nessa os homens proclamam em alto e bom som seu direito, mais do que isso, seu dever de romper com um passado opressivo, e constituir, por meio da deliberação, um Estado garantidor dos direitos, da igualdade, da liberdade e da busca da felicidade, Oliveira Vianna afirma a crença na existência de

uma ordem superior governando todos os destinos e na impossibilidade de se contrariar essa ordem. O contraste entre a forma como os norte-americanos se colocavam no processo histórico é flagrantemente oposta à de Oliveira Vianna. E, no entanto, como se vê, o brasileiro estende essa visão anti-individualista de que os homens pouco podem sobre as coisas e que estas configuram as relações entre os homens, aos próprios ocidentais. Também esses são vistos como produtos de forças sobre-humanas, e têm sua autonomia negada por Vianna. Nisso, o pensador de Saquarema nada mais faz do que projetar nos seus “outros” sua própria visão de mundo, fundamentalmente Holista. Conforme já visto, Holismo significa subordinação dos Indivíduos ao todo, o que é uma ideologia oposta ao Individualismo, que enfatiza, ao contrário, a precedência do Indivíduo sobre o grupo.

O problema na visão do “outro” de Oliveira Vianna é que ele não consegue realizar a comparação de maneira evidente, isto é, compreendendo o outro nos termos em que enuncia a si próprio. Para Vianna, contrariando todo o Individualismo ocidental, o que move as instituições liberais é justamente um sentimento de renúncia, que deve ser anterior ao próprio Estado Nação e deve estar radicado na sociedade, na *psique coletiva*. Esse sentimento de renúncia, ele enuncia como a “capacidade de cada cidadão de subordinar, ou mesmo sacrificar, os seus egoísmos naturais e os seus interesses pessoais (de indivíduo, de família ou de clã) aos interesses gerais ou coletivos dos grupos ou comunidades maiores, a que ele pertence (aldeia, comuna, província, nação). Sem esta base preliminar, é certo que a estrutura democrática seja qual for o tamanho do grupo, degenera e se corrompe.” (1949, p. 177). Nada mais gritantemente oposto à ideologia moderna que vimos com Dumont. Porém, para ele, esse sentimento de renúncia é justamente a base da ideologia moderna e, mais do que isso, dos povos anglo-saxões, germânicos e escandinavos. Ora, esses povos, ou pelo menos os anglo-

saxões, são exatamente os mais individualistas dentre os ocidentais. Tanto é assim que o utilitarismo florescerá justamente entre os britânicos e os herdeiros norte-americanos, como vimos na Declaração de Independência das 13 colônias. Oliveira Vianna comete, portanto, um erro crasso de comparação, negando-se a entender os outros nos próprios termos, ao mesmo tempo em que os compreendia usando as categorias e valores brasileiros holistas.

O holismo em Vianna era tão acentuado que infiltrava inclusive sua percepção dos problemas das relações internacionais, justamente uma esfera onde nem se pode dizer que há um todo ao qual as partes, isto é, os Estados, devem se submeter:

O que ocorre com os povos europeus e latino-americanos que vivem em regime democrático, mas a quem falta o complexo democrático nacional, é o mesmo que está ocorrendo com os povos agora reunidos na ONU, que é um superestado democrático, de tipo internacional e de que são membros os representantes de várias nações civilizadas.

Esta nova organização não é uma organização vinda do povo – da ‘cultura’; mas uma criação de elites idealistas. Falta, por isso, aos seus representantes o complexo democrático internacional, que, no estado atual da nossa civilização, ainda não se formou. Cada um desses representantes se orienta e se comporta, em consequência, de acordo unicamente com inspirações do seu sentimento nacional – o único que possuem, como homens da elite nacional que são.

(...) Cada um desses representantes obedece, de fato, às imposições do seu sentimento nacional: são patriotas intransigentes e todos se comportam como tais, sem a mentalidade internacionalista, que a nova instituição supernacional exige.

(...) Cada um deles comporta-se como cidadão do seu país – e não como cidadão do mundo, como está no espírito da sua missão e da instituição internacional, a que servem. (1920, p. 182/183)

O que parece é que Oliveira Vianna apresenta, nestes dois trechos, a visão ideal de um ser humano que nega a si mesmo. Trata-se de um ideal de cidadão que renuncia a tudo o que lhe é mais próximo em prol da coletividade, subordinando-se a

ela. Neste ponto, Oliveira Vianna mostra-se mais idealista do que aqueles a quem criticou em *O Idealismo da Constituição*. Trata-se de uma visão contraditória com a idéia de Indivíduo tal como ele era experienciado e pensado nas sociedades que Oliveira Vianna pensava descrever, que, como visto em Dumont, é justamente o ser humano liberto dos preceitos morais, movido pelo seu egoísmo, agindo soberanamente sobre a natureza e a sociedade. Ao mesmo tempo, a visão de Vianna é perfeitamente coerente com aquela outra segundo a qual os homens são governados por forças superiores. Se no primeiro caso temos uma desvalorização do Indivíduo, no segundo temos uma desvalorização da relação dos Indivíduos com as coisas, ou pelo menos da capacidade ativa do Indivíduo.

Além disso, há aqui uma outra visão particular que pode nos indicar mais a respeito do pensamento de Vianna. Falo da maneira de ele pensar a Organização das Nações Unidas. Em seu discurso, a ONU é uma entidade que espera esse tipo de comportamento de seus partícipes. A própria instituição se torna, aqui, idealista, exigindo dos representantes de cada país que tenham “uma mentalidade internacionalista”, o que, no contexto de Oliveira Vianna, significa igualmente uma renúncia aos interesses do Estado a que servem. A equiparação da ONU aos Estados nacionais indica que o autor pensa o Estado da mesma forma: como uma instituição que exige um espírito de renúncia do cidadão para funcionar bem.

Em uma obra escrita no fim de sua vida, publicada postumamente, em 1952, Oliveira Vianna, após proclamar sua “confiança no determinismo da evolução social e política do mundo” (1952, p. 10) pretende retratar o sentido dessa evolução social e política, em um capítulo chamado “Kidd e o Homem do Ocidente”. Ora, para ele o homem do Ocidente, em devir, era justamente aquele anti-indivíduo movido pela renúncia:

O tipo do homem individualista (...) está, realmente, desaparecendo do mundo, substituído, como vai sendo, por um outro tipo de homem – o homem cada vez mais voltado para o bem dos seus semelhantes, cada vez mais disposto a sacrificar muitas das prerrogativas e direitos, que os doutrinadores da Revolução lhe haviam reconhecido, aos deveres da solidariedade social e de fidelidade à existência das ‘coletividades’, de que faz parte (...).

Esta é a tendência do mundo moderno. Mesmo neste instante trágico, em que tudo parece exprimir justamente o contrário destas tendências benévolas e altruísticas. (1952, p. 16).³⁶

Portanto, não só a predominância do grupo sobre o indivíduo era um valor para Oliveira Vianna, mas ele a enxergava viva no mundo Ocidental. Ao mesmo tempo, elaborava uma lei de evolução civilizacional cujo sentido é a “progressiva afirmação do grupo” sobre o indivíduo (1952, p. 17). Nesse ponto, ousou dizer, utilizando algo grosseiramente a distinção de Marx em *A questão judaica*, que ele confunde idéia e realidade, tomando a figura abstrata do cidadão ideal como o homem real. Ao mesmo tempo desconsidera solenemente o papel do Indivíduo moral nas instituições liberais, contradizendo sua afirmação anterior sobre o sufrágio universal na Europa.

Essa confusão se transforma, em alguns pontos, em flagrante contradição, ou incoerência. Estudando as instituições municipais e a solidariedade política sobre as quais se fundam, Oliveira Vianna parte para a comparação das nossas instituições com as dos Saxões. A organização social desse povo se distinguia “pela predominância da vida privada sobre a vida pública” (1920, p. 333) e a regra invariável das suas instituições locais é que “só se constituem quando há para eles a base viva de

³⁶ Raciocínio parecido, mas ainda menos explícito, já aparecia, por exemplo, na obra *Problemas de Direito Corporativo*. Trata-se de uma “tendência à uniformização” das normas trabalhistas, enraizada nos “imperativos da realidade econômica” que levaria à superação do individualismo e à progressiva formação de normas coletivas para toda a categoria, em prejuízo dos contratos individuais de trabalho. In *Problemas de Direito Corporativo*, p. 108/114.

uma necessidade local” (1920, p. 334). Ora, as duas únicas forças capazes de gerar essa “necessidade” de instituições locais são conflitos. Primeiro, o conflito com o inimigo estrangeiro. Depois, os conflitos dos interesses individuais, “isto é, quando para manter a paz interior há necessidade de criar-se um regime de inibições e contrafreios” (1920, p.335). Aqui, ao contrário da tese anterior de que as instituições democráticas do Ocidente tinham por base a moral da renúncia a si mesmo e da submissão à coletividade, ele reconhece a existência dos conflitos entre interesses individuais na formação das *townships*. O mais impressionante é que agora, o individualismo e os conflitos adquirem um sentido positivo³⁷, pois se tornam condição para o surgimento de formas de solidariedade social superiores à solidariedade de clã (1920, p. 344). É preciso notar também que há aqui uma valorização da necessidade como formadora dos vínculos sociais. A desvalorização da idéia de formação voluntária das comunidades, tão presente no mito moderno do contrato social, é o outro lado da moeda da necessidade como base da solidariedade social.

Em outro momento, contradição e confusão se fundem e se tornam mais agudas. É o que acontece, por exemplo, na explicação do insucesso dos partidos políticos brasileiros à luz da comparação com o Ocidente. Lá, os partidos se apóiam em classes econômicas e representam, principalmente, os interesses econômicos dessas classes (1930, p. 97). Por isso, não são individualistas, mas representam coletividades unidas pela consciência de um interesse comum (1930, p. 94/95), que gera um sentimento de solidariedade econômica o qual se transforma em solidariedade e cooperação no campo político (1930, p. 97). Como nada disso existe no Brasil, temos uma “democracia individualista” (1930, p. 94).

³⁷ É o que se pode entender da comparação com a realidade brasileira que se segue à afirmação aqui transcrita, cf. *Populações Meridionais do Brasil*, p. 336/345.

A confusão é completa, e até as contradições se confundem. O campo econômico se torna o domínio da solidariedade e da cooperação, e é a única via de entrada dessas qualidades no domínio da política, que é o do individualismo. Para Vianna, o campo econômico funcionava como uma escola de solidariedade e subordinação do Indivíduo ao todo, gerando aquele tipo ideal de cidadão que, para ele, era o motor das instituições liberais. Nada mais contrário à ideologia do Ocidente, onde o econômico é aquele domínio, emancipado da moral da renúncia e do altruísmo, substituídos pela ética utilitarista, e erigido em categoria central dentro do sistema de idéias e valores modernos. Dessa posição central, o que ele envia para a política é justamente o contrário do altruísmo: o interesse particular. Fora a confusão, há a contradição com a valorização anteriormente notada da renúncia aos interesses do indivíduo, sua submissão ao grupo. Agora, o que ele valoriza é a defesa dos interesses econômicos das classes pelos partidos políticos, ou seja, uma quase apologia da primazia do econômico sobre o político³⁸.

Para mim toda essa confusão que ele faz entre suas próprias categorias e valores, de um lado, e aqueles com os quais o Ocidente se pensa parece estar radcada na idéia de necessidade. Tanto a moral da renúncia quanto a defesa dos interesses econômicos pelos partidos são valorizadas em nome da necessidade de solidariedade que geraram, para Oliveira Vianna, no Ocidente. É como um postulado maquiavélico às avessas: o fim, ainda que inconsciente, da defesa egoísta dos interesses é gerar a necessidade de solidariedade, da mesma forma que o fim consciente da renúncia. Assim, se ambas geram a solidariedade social e contribuem para o fim do individualismo, ambas são boas. As próprias classes econômicas são valorizadas por

³⁸ Primazia que ele nega explícita e implicitamente em vários trechos de sua vasta obra, sem, no entanto, se estender muito no assunto.

serem grupos, sem que Oliveira Vianna se questione sobre os valores e as idéias que animam esses grupos. Ele desconsidera, por exemplo, que uma das características das classes é justamente que há uma concorrência ou um conflito entre seus membros³⁹. A chave aqui parece ser que há uma valorização relativa do conflito e dos interesses econômicos, como formadores de cidadãos renunciantes. Assim, o conflito de interesses pode até ser positivo, desde que remetido ao conceito de solidariedade social ou de cooperação, passando pelo de necessidade. Em outros termos, mesmo quando ele reconhece os valores do Individualismo, é somente para, num processo de interpretação feito a partir do olhar brasileiro, subordinar novamente o Indivíduo ao grupo. Portanto, a subordinação ao todo parece ser o valor que preside tanto à defesa do princípio holista da renúncia aos próprios interesses, quanto à defesa de que os partidos políticos se assentem sobre classes econômicas e defendam os interesses delas. Acrescente-se que ambas as características são extraídas da observação “científica”, “objetiva”, dos fatos das sociedades ocidentais. Vale dizer que para Oliveira Vianna as sociedades ocidentais aparecem como um modelo de holismo, ainda que por meios quase individualistas como a defesa dos interesses econômicos pelos partidos⁴⁰.

É preciso registrar aqui que a confusão é tão completa que, no fim das contas, ele pode ser considerado um individualista às avessas. É que ao enfatizar que só a necessidade e a renúncia podem gerar a solidariedade, Oliveira Vianna implicitamente abraça a concepção de que o ser humano é um Indivíduo, isto é, basta-se a si mesmo, é

³⁹ Em outros momentos ele reconhece essa dinâmica dos conflitos dentro da classe, inserindo-os, no entanto, na demonstração da tendência à uniformização das normas que regem cada categoria profissional e à supressão do individualismo, ou seja, dentro de um princípio holista. Cf. *Problemas de Direito Corporativo*, p. 109/110.

⁴⁰ Um raciocínio semelhante aparece em *O Idealismo da Constituição* sobre as classes econômicas na Inglaterra e seu papel de pressão sobre o governo em prol dos seus próprios interesses: “ninguém cultiva ali a crença, tão generalizada entre nós, do patriotismo espontâneo do governo”, p. 106. Ou seja, ali ninguém espera aquele comportamento altruísta que ele dissera ser o traço distintivo dos ocidentais e ser a regra para o bom funcionamento das instituições. Esta última tese aparece, no entanto, no mesmo livro: “o fundamento principal da opinião inglesa está no espírito de cooperação e na solidariedade das classes”, p. 229.

autônomo, independente e igual a todo o resto da humanidade. Porém, não existe o domínio moral no Indivíduo como algo que permita organizar o caos. A idéia dele é que o Indivíduo, se deixado a sua própria sorte, resulta no caos.

Por outro lado, é importante lembrar que, no Individualismo, há uma preponderância das relações entre os homens e as coisas sobre as relações dos homens entre si. Ora, aquele tipo de relações é que constitui o domínio do econômico, construído sobre idéias como a de essência da riqueza e propriedade, as quais se fundam sobre a valorização do trabalho, isto é, ação do homem individual sobre as coisas. Assim, a categoria de interesses econômicos deve remeter à relação do homem com as coisas, e não à relação do homem com o homem, como faz Oliveira Vianna. Para ele, tudo se passa como se o interesse econômico de classe gerasse, pela necessidade, uma forma de solidariedade dos homens entre si, independente de suas relações com as coisas, isto é, como se a partir da criação da solidariedade de classes, no seio mesmo desta, as relações dos homens entre si adquirissem uma precedência sobre as relações com as coisas. Há, portanto, uma inversão da perspectiva, a qual, mesmo quando faz uso de categorias ou conceitos tipicamente individualistas e economicistas, os impregna de uma ideologia holista, a qual conduz à ressignificação do conceito, que passa a ser holista. Assim, as classes deixam de ser um grupo ligado por laços de solidariedade entre homens, mediada e subordinada às relações destes com as coisas, e passam a ser um conceito referido à solidariedade dos homens entre si, que passa a predominar.

O modelo de relação entre homens e coisas de Oliveira Vianna também é extraído da Europa, mais precisamente da fase pré-capitalista da Península Ibérica. Ele valoriza a relação entre riqueza e necessidade e, por isso, criticando a excessiva preocupação da Economia com a produção e a circulação de riquezas, vincula produção e consumo, exaltando a concepção de riqueza da Europa medieval segundo a

qual a riqueza era “um meio” e estava ligada ao consumo. A essa idéia, liga as de “preço justo”, “lucro justo” e “salário justo”, e os valores de “moderação”, “desinteresse”, “justiça”, “bem coletivo” e “*status*”, como sendo princípios ou leis daquele tempo (1958, p. 57 e 142/144). Essa visão se aproxima muito do pensamento europeu tradicional sobre a economia, ao estilo de Quesnay⁴¹, por exemplo, quando a hierarquização entre valor de troca e valor de uso se ligava justamente à idéia de que a riqueza deveria corresponder às necessidades.

Toda essa visão do “outro” fundamenta a que Oliveira Vianna constrói acerca de nossa sociedade. Os conceitos, qualidades, processos sociais e históricos, e instituições, que vimos aqui existirem para ele apenas em alguns países ocidentais, especialmente na Inglaterra e nos Estados Unidos, são valores e idéias holistas. O mais contraditório é que justamente nesses países o Individualismo é mais acentuado. Ali, segundo os termos em que aqueles povos se definem, as instituições se baseiam no domínio moral do Indivíduo. Ora, esse domínio moral para Vianna não existe. A possibilidade de construção das instituições liberais para ele deve se basear no domínio do todo, e o indivíduo, como elemento desse todo, deve se subordinar a ele. Só assim seria possível a construção e o funcionamento de instituições liberais.

Trata-se, portanto, de uma maneira muito particular de analisar essas sociedades. Tão peculiar, que deixa escapar o principal, isto é, a forma como os próprios ocidentais se definiam. Assim, a concepção de Liberalismo de Oliveira Vianna está em desacordo e até desconsidera a maneira como aqueles povos narram a própria história e constroem uma identidade. Dizendo de outra forma, Vianna cometia em seus estudos

⁴¹ Cf. DUMONT, 1985, p. 66.

comparativos um etnocentrismo às avessas⁴². Primeiro exaltava a civilização ocidental enxergando nela uma série de qualidades que seriam as responsáveis pelo funcionamento das instituições liberais e democráticas. Ocorre que todas essas qualidades eram justamente contrárias às que eles, os ocidentais, se atribuíam. Isto é, Vianna enxergava neles o que, para eles, seriam quase defeitos. Via nessas qualidades o resultado da ação de forças sobre-humanas, fatalidades, desconsiderando que a mentalidade moderna dos europeus defendia justamente a supremacia da ação dos homens sobre as coisas. E aqui ele cometia um etnocentrismo às avessas, quando desconsiderava a maneira como os ocidentais se colocavam no mundo e ditava, daqui, as qualidades deles e os processos supra-individuais que as haviam engendrado.

Vianna cometia, ainda, um segundo etnocentrismo, também às avessas, na medida em que se colocava de lá, na posição que ele elaborara para os ocidentais dentro de seu pensamento, e avaliava a sociedade brasileira de maneira negativa. Isso era próprio, conforme já visto, da tradição a que ele pertencia e que estava ligada, desde as origens, a uma reflexão em torno das possibilidades de implantação do Liberalismo aqui. Pode-se dizer que Oliveira Vianna opera um duplo deslocamento de si mesmo que é em tudo contrário à posição em que estão seus objetos. Primeiro, constrói uma visão dos europeus sem sair daqui, depois, vai a essa sua Europa e de lá olha para o Brasil com desdém. Tudo se passa como se ele estivesse sempre na contramão dos seus objetos. O que os dados mostram é que ele não está realizando nenhuma comparação, pois ele não entende o “outro” a partir de seus próprios termos. Pelo contrário, o faz a partir dos nossos e com isso constrói um *outro* artificial que nada

⁴² Veremos ao fim do estudo sobre sua Visão do Brasil que ele cometia um duplo etnocentrismo às avessas. avessa

mais é que a representação ideal dos valores brasileiros, principalmente a subordinação dos indivíduos ao todo e o foco nas relações entre os homens.

Por tudo isso, pode-se concluir que o propalado “liberalismo” de Vianna era em tudo a negação da maneira como as sociedades ocidentais enunciam a si mesmas. Dizendo de outro modo, era um anti-Liberalismo, anti-individualista e artificial, construído por ele mesmo. Mesmo assim, Vianna o negava como solução possível para o Brasil e até como ideal, conforme será visto mais adiante. Em todo caso, mesmo se ele adotasse esse “liberalismo” artificial como um programa, ainda assim não se poderia dizer que ele era um liberal, simplesmente porque esse liberalismo era tudo, menos um Liberalismo. Vianna nunca compreendeu o que era Liberalismo para os ocidentais. O que está sendo dito aqui ficará mais claro adiante quando falarmos da visão que ele tinha das instituições políticas ideais para o Brasil. Antes, porém, vejamos como ele enxerga nossa sociedade, partindo da sua visão idealizada dos ocidentais.

CAPÍTULO 5 – LATIFÚNDIO E VALORES MORAIS

É partindo daquela visão, tipicamente brasileira, do “outro” que Oliveira Vianna constrói uma identidade para nossa sociedade. A primeira particularidade desta visão é a maneira como ele a afirma no mundo. Trata-se, sempre, de uma descrição objetiva dos fatos, “um estudo concreto, objetivo, realístico – direi melhor, naturalístico” (1920, p. 413). Para ficar num exemplo, cito uma afirmação feita em resposta ao civilista e deputado Waldemar Ferreira: “o Professor Waldemar Ferreira viu, como sempre, a norma jurídica na sua abstração; *eu vi a realidade dos fatos – as coisas como as coisas são* (1938, p. 183) (ênfases nossas). Auto descrições como estas podem ser encontradas por toda a sua obra⁴³. Portanto, a visão que ele tem do Brasil, dos seus problemas, de seus defeitos, é a mais pura verdade, para ele. Este é um traço de seu pensamento em geral, mas se afirma particularmente quando ele se refere à sociedade brasileira.

O segundo traço, que é o que veremos a seguir, é que a sociedade brasileira, para ele, estava toda corroída pela ausência total de solidariedade. Como diz ele mesmo: “Em síntese: o povo brasileiro só organiza aquela espécie de solidariedade, que lhe era estritamente necessária e útil – a solidariedade do clã rural em torno do grande senhor de terras” (1920, p. 345). Este aspecto da sociedade brasileira está ligado ao facciosismo, que é a divisão da sociedade brasileira em diversos “clãs”, em luta constante uns contra os outros: “fenômeno fundamental da nossa organização como povo: o clã patriarcal como base de toda a nossa estrutura social e, portanto, política”

⁴³ Cf., por exemplo, *Instituições Políticas Brasileiras*, p. 60/61; *O Idealismo da Constituição*, p. XIII/XV; *Problemas de Política Objetiva*, p. 19.

(1927, p. 65). Este é o eixo de sua visão sobre o Brasil, começando no Brasil Colônia e indo até o Brasil em vias de se industrializar⁴⁴. Vejamos agora como ele a constrói.

Em sua empreitada acadêmica, Oliveira Vianna vai às raízes da formação do Brasil, isto é, ao início da colonização. A idéia inicial é basicamente a seguinte: nos séculos I e II⁴⁵, a aristocracia vinda de Portugal ou da Espanha – até da França, da Itália e da Alemanha (1920, p. 69) tem hábitos elegantíssimos, é opulenta, pródiga, cumpre com folga os deveres e as honras da hospitalidade e da liberalidade. “Dir-se-ia um recanto de corte européia transplantada para o meio da selvageria americana” (1920, p. 65). Esses nobres são inclusive superiores aos da Península (1920, p. 67/69). Formam uma sociedade *ariana*⁴⁶, composta quase só de aristocratas emigrados de Portugal, regida ainda pelos “nobres padrões da antiga civilização pré-capitalista”, entre os quais se contava a moderação e a justeza dos lucros, a preocupação com o *status* e não com a riqueza, o exercício da atividade política desinteressadamente (1958, p. 136 e 144).

No entanto, logo a natureza do Brasil age sobre esse estilo de vida, com o qual é incompatível. Enquanto aquela vida era essencialmente urbana, o Brasil “é uma sociedade de estrutura fundamentalmente rural, assentada por inteiro sobre uma base exclusiva de latifúndios agrícolas. Portanto, uma sociedade de hábitos e de costumes caracteristicamente rurais.” (1920, p. 70). Os senhores têm de se mudar para o campo ou permanecer nas cidades e se arruinar. A maioria se vê forçada a seguir o primeiro caminho (1920, p. 72/3). O que ocorre, então, é uma transigência entre o

⁴⁴ “É neste clima de puro e de absoluta ausência de controle que ela [nossa burguesia industrial] ainda continua a viver e a prosperar”. In *Problemas de Organização*, 1952, p. 70.

⁴⁵ O primeiro século de colonização, o XVI, ele chama de Século I, e assim vai seguindo, criando uma cronologia própria de séculos brasileiros.

⁴⁶ Termo muito utilizado por ele para se referir à classe dos senhores de terras, cf. por exemplo, *Populações Meridionais do Brasil*, 1920, p. 179.

colonizador e o meio natural. O senhor, conscientemente, decide se mudar para o latifúndio em face das contingências impostas pela natureza. Há aqui um foco na relação entre os homens e as coisas, na qual os homens, que são descendentes dos nobres peninsulares, agem sobre a natureza, ainda que de maneira conciliatória. O resultado dessa ação, ou transação, é o latifúndio, que Vianna alega ser uma criação nossa: “nós somos o latifúndio” (1920, p. 99).

Ao contrário do que se poderia esperar, no entanto, a fixação do aristocrata à terra, a criação do latifúndio no Brasil, não lhe altera a nobreza dos princípios e do caráter. Pelo contrário, é o que permite a re-nobilitação da aristocracia lusitana, um pouco decaída pelo envolvimento no comércio da Índia e pela dissipação urbana. Nas palavras de Vianna: “O novo continente, com suas ilimitadas larguezas, com a terra farta, fértil e ilimitada, iria dar a essa nobreza urbana, empobrecida pelo luxo da Corte, e a esta nobreza campestre, também sem meios e sem recursos, a base territorial com que poderiam reverdecer suas vergôntes e redourar os seus braços esmaecidos” (1958, p. 186).

Para Vianna, é nessa progressiva ruralização da população vinda de Portugal que começa a surgir a *fisionomia própria* do Brasil. Diferenciando-se cada vez mais do tipo peninsular originário, o brasileiro se ruraliza, penetra nos sertões em busca de índios para a escravidão e de pastos para rebanhos, procura minas, se assenta nos latifúndios (1920, p. 74). Trata-se de um movimento de dispersão, por meio do qual a população brasileira vai adquirindo a aparência dispersa, disseminada e desintegrada que Vianna ainda enxergará nela no século XIX (1927, p. 9). A impressão que esse movimento causa em Oliveira Vianna ou que ele pretende causar em seus leitores é a de uma massa territorial imensa, engolindo os poucos habitantes que, então, se aventuravam por aqui. A metáfora que ele utiliza para retratar o desfecho da febre das

minas é reveladora de sua visão da interação entre território e população. Segundo ele, após o esgotamento das minas, os povos da região “morrem de inanição, desaparecem de todo, *absorvidos rapidamente pelo oceano rural*” (1920, p. 75)(ênfase nossa). Aqui, o território e a natureza é que são os sujeitos da ação. O predicado é a formação de uma sociedade cujo traço fundamental é ser rural: “traço fundamental da nossa psicologia social. Isto é, pelos costumes, pelas maneiras, em suma, pela feição mais íntima do seu caráter, o brasileiro é sempre, sempre se revela, sempre se afirma um homem do campo, à maneira antiga” (1920, p. 79). Aparece aqui uma das características primordiais do pensamento de Vianna: o tratamento das forças naturais como sujeitos da história humana. Ou seja, uma visão de mundo na qual as relações entre os homens e as coisas é vista de uma perspectiva totalmente não moderna, contrária àquela visão do Individualismo na qual o homem age sobre as coisas, transforma-as.

No centro da vida rural da Colônia estava o latifúndio. Da mesma forma como o ambiente do Brasil era responsável pela transformação do lusitano em brasileiro, o latifúndio é a fonte do poder dos senhores, ou potentados rurais, e de sua mentalidade, das bandeiras, da expansão territorial, da mestiçagem, da estrutura social brasileira e também do critério de aferição da capacidade de ascensão e do eugenismo dos indivíduos (1923, p. 157). É o “centro de gravidade”, o “núcleo solar”, o “elemento celular” da sociedade brasileira (1923, p. 116). Ele é a causa e o fundamento do poder social, a condição principal da autoridade e do mando (1920, p. 119). No latifúndio o senhor se alteia, “fascinante, dominante, prestigioso”. Dele extrai a “ascendência moral” (1920, p. 116). Da mesma forma, o latifúndio é responsável pelas quatro mais destacáveis qualidades morais dos senhores: fidelidade à palavra dada, probidade, respeitabilidade e independência moral. Desses atributos, “a penumbra discreta do viver rural e não o tumulto vertiginoso do viver urbano, que parece ser o laboratório

inigualável” (1920, p. 102). Para cada uma dessas qualidades, Oliveira Vianna tece uma relação de causalidade que termina no latifúndio. Assim, por exemplo, a fidelidade à palavra dada, além de ser uma virtude presente nos lusos, sofre “uma contribuição invejável do nosso meio rural”: a impossibilidade de os senhores saírem de suas terras, logo, de não poderem se dar ao luxo, que têm os “homens de saco e botija”, de descumprirem a palavra num lugar e depois se mudarem para outro onde ninguém lhes conhece (1920, p. 102/103). Para o senhor, essa fuga, essa “capacidade de transumância” está vedada. Por isso ele é tão fiel a seus compromissos. Aqui já é possível notar uma característica do pensamento de Oliveira Vianna: a associação de tudo o que é positivo a adjetivos ligados à fixidez, solidez, estabilidade, permanência, de um lado; e de tudo o que é negativo a termos como infixidez, instabilidade, transitoriedade, movimento, dispersão, de outro. Haverá ainda aqui a oportunidade de voltar a essa que parece ser uma forma de raciocinar por oposições, típica do pensamento de Vianna. Pode-se notar, por ora, que a qualidade do respeito à palavra dada está ligada à fixidez, à permanência do homem na terra, enquanto a mobilidade dos homens é razão para que eles descumpram a palavra. Acrescente-se que a valorização da manutenção da palavra aparece como anterior ao fato da fixidez, porquanto ela é já um valor quando os senhores, presos à terra, se vêem motivados a mantê-la.

Uma outra qualidade, a respeitabilidade, também é um predicado do latifúndio, na medida em que a posição de destaque do senhor – a qual é derivada do latifúndio – exige dele “dignidade, prudência, bonomia e paternalismo”. Na manutenção dessas qualidades reside “o segredo de toda a sua força moral”. É preciso ressaltar que, para ele, só os senhores mostram essa qualidade, o “baixo povo rural não a possui”. Neste, predomina o tipo do “moleque”, em tudo contrário à gravidade de maneiras que caracteriza o senhor (1920, p. 104/105).

Para resumir o papel do latifúndio na formação das qualidades morais do brasileiro, ninguém melhor que o próprio autor: “*Desde a nossa vida econômica à nossa vida moral, sentimos, sempre, poderosa, a influência conformadora do latifúndio; este é, na realidade, o grande medalhador da sociedade e do temperamento nacional*” (1920, p. 105). O latifúndio é, portanto, o sujeito do poder do potentado rural e o sujeito das qualidades morais dele. No pensamento de Oliveira Vianna não sobra espaço para a afirmação de qualidades individuais, de escolhas individuais, de liberdade individual frente ao meio e às forças naturais.

As características exaltadas nos senhores são bem próximas daquelas identificadas na nobreza lusitana, e Oliveira Vianna faz questão de ressaltar isso, atribuindo aos senhores, qualidades como “tradições de lealdade cavalheiresca”, (1920, p. 88), “honradez, dignidade, probidade, moralidade, nobreza moral” (1920, p. 101). Na política, quando assumem a direção do Império, são movidos pela *bona libido patriae gratificandi* (1927, p. 90), são desinteressados, colocando os interesses coletivos acima dos seus próprios (1925, p. 29). Idealistas sinceros, até seus erros, são “erros de força”, não são “erros de fraqueza” (1927, p. 77/78). Dessa aristocracia assim caracterizada é que sairão os construtores da nacionalidade (1923, p. 249). Dentre os membros mais destacados, formados pela “força de hereditariedades eugênicas” e não devendo nada ao povo-massa brasileiro, diria Oliveira Vianna: “Todos eles timbravam – como os cavalheiros do antigo regime – em ‘morrer pobres e de mãos limpas’” (1949, p. 340). Todas essas qualidades podem ser encontradas nas nobrezas, na fase pré-capitalista da Europa. Todas são virtudes anti-individualistas, anti-economicistas, ou, em todo caso, anti-capitalistas. E todas estão ligadas à terra, ao latifúndio e à herança lusitana.

No meio da mestiçagem geral da Colônia, estas qualidades eram mantidas, no grupo dos potentados, pela ação de salutareis preconceitos, por meio dos

quais a nobreza rural brasileira se mantinha pelo menos até a época das minas, pura, reconhecida e muito respeitada (1920, p. 165). Nutriam, todos eles, um “desdém pela mestiçagem” (1920, p. 162). Na época das minas ocorre uma mistura, mas apenas dentro de grupos de raça branca. Trata-se do influxo, na nobreza, do sangue de uma população branca que, embora não fosse nobre, traz consigo as qualidades primaciais da alma lusitana (1920, p. 165). Por isso, apesar dessa mistura, nossa aristocracia rural entra o IV século, o século da Independência, sem a mais leve depressão no índice da sua moralidade (1920, p. 167). De modo que tudo se passa como se a preservação da moralidade dependesse do fechamento da aristocracia ou do grupo dos brancos, em si mesma, protegendo-se de qualquer contato com o meio social circundante. Esse raciocínio parece se repetir no pensamento de Oliveira Vianna.

Por sua vez, ao redor do potentado, branco e aristocrático, gravitavam os demais grupos do latifúndio, inclusive a família senhorial. Sobre todos, ele tinha toda a ascendência, principalmente sobre esta. É a autoridade do senhor sobre esta que lhe confere as qualidades que ainda hoje vemos nas famílias do campo. Contrariamente às famílias do *baixo povo*, nas quais a dissolução e a instabilidade da autoridade paterna geraram falhas morais graves, na família senhorial:

É imensa a ação educadora do pater famílias sobre os filhos, parentes e agregados adscritos ao seu poder. É o pater famílias que, por exemplo, dá noivo às filhas, escolhendo-o segundo as conveniências da posição e da fortuna. Ele é quem consente no casamento do filho, embora já em maioridade. Ele é quem lhe determina a profissão, ou lhe destina uma função na economia da fazenda. Ele é quem instala na sua vizinhança os domínios dos filhos casados e nunca deixa de exercer sobre eles a sua absoluta ascendência patriarcal”. (1920, p. 100).

Temos aqui outro traço anti-individualista do pensamento de Oliveira Vianna: a determinação da vida dos filhos pelo senhor de terras como um fato positivo. O senhor de terras determina todo o futuro dos filhos e, por isto, a família senhorial apresenta estrutura sólida. No pólo oposto, as famílias plebéias, carentes de uma autoridade equivalente à do potentado para lhes dar um centro, se dissolvem, são instáveis⁴⁷. Novamente, portanto, o raciocínio por oposição: de um lado, o fixo, o sólido; do outro, o infixo, o instável; o primeiro sendo positivo, o segundo negativo. Assim, é como se o potentado irradiasse moralidade e estabilidade aos que estão a sua volta, enquanto no baixo povo, a imoralidade e a instabilidade prevalecem. Note-se que a descrição de Vianna deixa ver dois atributos do senhor: autoridade moral e poder; o primeiro parecendo ser ligado à ancestralidade lusitana, à nobreza e à propriedade da terra, o segundo, somente à terra.

Portanto, a família senhorial, com o potentado no centro, parece ser o núcleo de um círculo ao redor do qual vão se depositando as camadas mais fluidas da população rural da Colônia. Trata-se das camadas da plebe, que se hierarquizam ao redor do senhor e da família dele no latifúndio. Mais próximos ao núcleo dos senhores, estão os brancos não proprietários ou pequenos proprietários, chamados de “agregados”, “moradores” ou “foreiros”. Distinguem-se dos escravos pela “origem étnica, pela situação social, pela condição econômica, pela residência fora da casa senhorial”, mas são, mesmo assim, absorvidos pelo latifúndio (1920, p. 125). Para Oliveira Vianna, não precisam trabalhar quase nada, pois a terra fértil lhes proporciona tudo o que precisam “para viverem vida frugal e indolente” (1920, p. 125/6). Essa classe, composta no princípio de brancos, acaba se fundindo com os elementos estranhos, “o transbordo das

⁴⁷ “Daí o ter a nossa família plebéia, em contraste com a família fazendeira, uma estrutura instabilíssima. Dessa instabilidade e dessa dissolução da autoridade paterna é que provém a maior parte das falhas morais do baixo povo dos campos”, *Populações*, 1920, p. 100.

senzalas, as récovas da escravaria, o sobejo da mestiçagem das fazendas (...) os elementos brancos acabam fundindo-se nessa ralé absorvente que, um pouco mais tarde, se fará o peso específico da população dos moradores” (1920, p. 127). Há, portanto, um duplo raciocínio hierarquizante. Primeiro, estabelece-se uma hierarquia entre os brancos que são proprietários e os que não o são, cujo critério é justamente a terra. Depois, os não proprietários são levados a se misturarem aos mestiços e aos negros, sustentando uma ligação entre propriedade de terras e brancura, ou entre a não propriedade e a mestiçagem. A outra hierarquização, ligada a esta, é a da terra sobre o trabalho. No raciocínio de Oliveira Vianna, a terra proporciona, sozinha, sustento para essa massa de agregados, enquanto o trabalho é relegado ao segundo plano.

Abaixo dessa classe de brancos não proprietários se situavam os mestiços, que se dividem, primeiramente, em três grupos, entre os quais há uma hierarquização: os mamelucos são superiores aos demais mestiços⁴⁸ (1920, p. 174) e os mulatos superiores aos cafuzos (1920, p. 128). Mantendo a ligação entre hierarquia e propriedade de terras, Vianna identifica a presença de mamelucos na classe senhorial, com alguns representantes, e a dos mulatos, raramente (1923, p. 77). Não menciona a presença de cafuzos na classe senhorial. Fica difícil saber ao certo se para esta hierarquização o critério é a presença do sangue branco, “ariano”, como parece (cf. 1920, p. 169/171) ou se é de novo a propriedade de terras. Neste caso, seria a existência de registros de mamelucos proprietários que o levaria a tentar ligar o grupo ao dos brancos, de modo a manter a ligação entre terras e sangue europeu. Para responder à questão, vejamos como ele hierarquiza os membros de cada grupo.

⁴⁸ Embora em *Evolução do Povo Brasileiro* ele restrinja a afirmação a alguns caracteres morais. Mantém, no entanto, que a ascensão dos mamelucos é mais fácil que a dos mulatos porquanto estes são mais facilmente distinguíveis pelo vulgo, o que os torna mais vulneráveis aos preconceitos. Cf. *Evolução do Povo Brasileiro*, p. 160.

Dentro dos grupos de mestiços o critério mais evidente de hierarquização não é mais a presença do sangue branco, mas a ausência do sangue e do caráter da matriz racial “inferior”, o que permitiria uma “arianização” do caráter e da inteligência (1920, p. 171). Quanto mais o mestiço negava a própria origem indígena ou negra, quanto mais eles “deixam de ser psicologicamente mestiços” mais eles têm chances de ascensão social (1920, p. 179). Esses são os que ele chama de “mestiços superiores”. No futuro, a função política deles pode até se igualar à dos brancos e eles poderão ser parte da elite brasileira (1920, p. 159, 171/172, 179/180). Já os inferiores, são incapazes de ascensão social, porque neles prevalecem as características da matriz racial inferior (1920, p.169/171, 175, 179). Aqui, portanto, Oliveira Vianna coloca explicitamente como critério de hierarquização a negação da ancestralidade “inferior” e a assimilação da “superior”. Quanto maior a capacidade de o mestiço negar a própria identidade de mestiço, mais ele se aproxima dos brancos e se torna “mestiço superior”, podendo, inclusive, vir a “se classificar” e a assumir posições políticas importantes.

Ocorre que, em outros momentos, Vianna refere a hierarquização, tanto entre os três tipos de mestiços quanto, dentro dos grupos, entre seus membros, à propriedade da terra ou ao latifúndio. Assim, o critério por meio do qual se mensura o “índice de eugenismo dos indivíduos é a propriedade da terra; é o desejo de conquistá-la que é a força motriz de toda a história colonial” (1923, p. 157) recolocando o latifúndio no centro da hierarquização racial de Vianna. Essa centralidade do latifúndio liga-se à capacidade de direção da sociedade colonial e à atribuição desta à porção branca da população. Aquela proposição particular, referente à realidade brasileira, é como que a aplicação da que se segue, formulada como lei geral, que lha antecede e abre o capítulo no qual as duas se situam:

O valor de um grupo étnico é aferido pela sua maior ou menor fecundidade em gerar tipos superiores, capazes de ultrapassar pelo talento, pelo caráter ou pela energia da vontade, o estalão médio dos homens da sua raça ou do seu tempo. Esses homens são os únicos elementos que ‘marcam’ *numa qualquer sociedade*, são eles que dirigem as massas, eles que, modelando a consciência dos indivíduos sem personalidades, que são a maioria, modelam a alma e a fisionomia dos grupos a que pertencem. Em todas as raças humanas, mesmo as mais baixamente colocadas na escala da civilização, esses tipos superiores aparecem: não há raça sem eugenismo. O que principalmente as distingue é a sua maior ou menor fecundidade em eugênicos (1923, p. 153)(ênfase nossa)

O trecho destacado reforça que esta é uma proposição com o caráter de lei geral que, aplicada à realidade brasileira, chegará naquela formulada acima, segundo a qual, na Colônia, o desejo de ser proprietário de terras é que distingue o potencial eugênico de cada indivíduo, pois ser senhor de terras era condição para influir na direção da sociedade colonial. Ora, dado que em diversos trechos de várias de suas obras Vianna insiste que ser senhor rural era um privilégio dos brancos⁴⁹ e de uns poucos mestiços superiores, deveria, naturalmente, caber aos brancos essa função de direção que ele entrega à classe mais eugênica⁵⁰. E é esta a conclusão a que ele chega. Para ele, mesmo havendo uns poucos mulatos desejosos de se tornarem fazendeiros, e alguns conseguiam, “pela limitação e mesquinhez dos seus objetivos, esses exemplares

⁴⁹ Cf. por exemplo *Populações Meridionais do Brasil*: “a nossa aristocracia rural entra o IV século (...) sem a mais leve depressão no índice da sua moralidade (...). Essa famosa corrupção dos costumes, que lavra a sociedade da época das minas, tem o campo das suas devastações quase que inteiramente limitado às classes inferiores. Toda a classe superior se esforça e luta, ao contrário, por manter intactas a pureza do sangue e a pureza do caráter”, 1920, p. 167.

⁵⁰ Mesmo se tomarmos só a lei geral defendida por Vianna, que enfatiza o desejo de ascender acima das possibilidades médias do grupo racial a que pertence, a capacidade de direção haveria de ficar com os brancos, porquanto: “Na sociedade colonial, o desejo de enriquecer, de ascender, de melhorar, de gozar os finos prazeres da civilização só pode realmente existir no homem de raça branca”, cf. *Populações Meridionais do Brasil*, 1920, p. 176.

mais seletos e excepcionais da raça negra não trazem nenhuma contribuição apreciável ao progresso da massa colonial, nem podem ser computados como elementos numeráveis no conjunto das forças que têm impellido para diante a nossa civilização (...) Esta é obra exclusiva do homem branco” (1923, p. 158).

É interessante notar também que Oliveira Vianna, contra todas as evidências históricas e empíricas, insiste na presença do tipo dólico-louro, categoria então cara à ciência da eugenia, entre os primeiros colonizadores do Brasil e mostra-se capaz, inclusive, de ver entre os brasileiros seus contemporâneos, resquícios da herança genética desse povo germânico (1923, p. 127/135 e 168/169)⁵¹. A tentativa de aplicar conceitos científicos estrangeiros evidentemente inaplicáveis à realidade brasileira pode significar, nos limites deste trabalho, duas coisas: a primeira é que ele o fazia no esforço de se incluir na comunidade científica da qual tão insistentemente se dizia membro. A segunda é que o esforço por incorporar esses conceitos à sua visão do Brasil denuncia uma assimilação da ciência a um sistema de idéias e valores próprio, implicando a reinterpretação e a ressignificação tanto dos conceitos quanto da idéia de ciência e realizando uma curiosa mistura de elementos do Individualismo em um sistema Holista⁵². As duas hipóteses não são excludentes, diga-se. Contudo, o que este trabalho

⁵¹ Esse foi, aliás, o motivo das maiores controvérsias acadêmicas que seu livro teve que suportar, conforme o próprio autor afirma no “Prefácio à Segunda Edição”. In *Evolução do Povo Brasileiro*, 1923, p. 5/8.

⁵² Como Dumont mostrou em um trabalho sobre o preconceito racial nos Estados Unidos, o surgimento deste é justamente um resultado de dois processos: o primeiro é a igualitarização de todos, negando a hierarquia; o segundo é a presença da idéia, corrente na tradição ocidental, da divisão entre corpo e alma, ou dualismo. Ora, quando a hierarquia é empurrada para fora da ideologia, a tendência passa a ser justificá-la a partir da idéia de que a igualdade se refere às almas, enquanto os corpos explicam as diferenças entre os diversos grupos sociais. Daí a busca da ciência por explicações raciais para a diversidade de comportamentos e culturas dentro de uma mesma sociedade ou mesmo em sociedades distantes (DUMONT, 1980, p. 320/323). Se for assim, o pensamento racista de Oliveira Vianna pode ser visto como uma tentativa de dar os anéis para não perder os dedos, isto é, reconhecer a igualdade de almas para manter o principal, que é hierarquizar, seja por qual critério for. No entanto, colocando o pensamento racista de Oliveira Vianna no seu todo, vemos que ele o utiliza sem abrir mão de outros critérios de hierarquização, como a terra. De modo que, aparentemente, a ausência das teorias racistas do seu pensamento não alteraria a hierarquização geral, que poderia continuar em torno da terra e da nobreza, por exemplo.

se esforça por tornar plausível é a segunda delas, a de que o pensamento de Oliveira Vianna, antes de ser uma imitação inconsequente de teorias científicas estrangeiras, representava a assimilação dessas teorias à ideologia de seu autor, que era compartilhada socialmente com significativo número de seus conterrâneos. Neste momento, no entanto, importa-nos perceber que no centro de toda essa apropriação de categorias, de toda essa narrativa histórica, de toda essa hierarquização social e racial, estavam o latifúndio e o senhorio rural. Este parece ser o núcleo da visão que ele tem do Brasil colônia. Isso mostra que mesmo quando ele utiliza outros critérios para a hierarquização, por exemplo, o sangue branco ou a capacidade de o mestiço negar a própria mestiçagem, estes estão referidos ao latifúndio, porquanto o sangue branco é o atributo que permite a alguém ascender a proprietário de terras, que é o critério último de eugenia. Da mesma maneira, a capacidade de o mestiço se negar mestiço é a única forma de ele se tornar proprietário de terras, dado o preconceito racial que toda essa classe nutre e que, em Oliveira Vianna, é indício de que ela se conservara pura e de que mestiços inferiores – isto é, os que não podiam negar sua mestiçagem – a ela não ascenderiam⁵³.

De qualquer modo, há uma ligação entre terra – latifúndio – raça – branca – e qualidades morais. Oliveira Vianna não consegue enxergar qualidades morais sem associar os seus detentores ao grupo dos brancos e à posse da terra e vice-versa. A terra não podia ser possuída por quem não tivesse sangue branco e qualidades morais. Isso leva a ambigüidades, porque às vezes ele deixa claro que o critério hierárquico é a raça, outras vezes é a terra. O que importa é que as qualidades morais estão presentes, já

⁵³ “Os preconceitos de cor e sangue têm uma função verdadeiramente providencial. São admiráveis aparelhos seletivos, que impedem a ascensão até as classes dirigentes desses mestiços inferiores, que formigam nas subcamadas da população dos latifúndios e formam a base numérica das bandeiras colonizadoras”, In *Populações Meridionais do Brasil*, 1920, p. 172.

que elas são tanto herança ibérica quanto predicado do latifúndio. E todos esses valores se ligam uns aos outros.

Quanto a esse ponto, a posição dos negros e índios é reveladora do pensamento de Oliveira Vianna. A função destes era trabalhar. Os primeiros, no trabalho agrícola e nos ofícios manuais: eram pedreiros, tanoeiros, carpinteiros, ferreiros etc. (cf. 1923, p. 150) e serviços domésticos. Tudo dependendo, no entanto, da diversidade dos grupos africanos de que provinham os negros⁵⁴. Por sua vez, os índios eram aplicados no pastoreio, na defesa dos latifúndios contra o “deserto”, na tropa guerreira das bandeiras que devassam os sertões (1923, p. 76 e 149). Temos, portanto, que os grupos subordinados se dedicam ao trabalho enquanto os grupos dominantes se ligam à terra. As qualidades de infixidez, fluidez, movimento, estão nos grupos subordinados; as contrárias, nos grupos dominantes. Isso mostra que no pensamento de Oliveira Vianna há uma hierarquização entre terra e trabalho, aquela tendo precedência sobre este. Lembremos aqui que a terra, como vimos com Dumont, era vista tradicionalmente como a forma superior de riqueza justamente por proporcionar poder sobre os homens, ou seja, a valorização da terra corresponde à primazia das relações entre os homens no pensamento tradicional. Do outro lado, o trabalho só pode ser valorizado se houver concomitantemente uma valorização da relação entre os homens e as coisas. Nessa condição, o trabalho, ou seja, a ação transformadora do homem individual sobre as coisas, se torna a essência da riqueza. Nesse ponto, Oliveira Vianna mostra-se totalmente tradicional, valorizando terra sobre trabalho e ligando àquela todos os outros elementos que seu pensamento valoriza – homem branco, qualidades morais, nobreza, fixidez, solidez etc.

⁵⁴ Oliveira Vianna hierarquiza os diversos grupos de negros africanos segundo critérios vários, como compleição física, traços do rosto, inteligência, docilidade, moralidade etc.. Cf. *Evolução do Povo Brasileiro*, 1923, p. 137/140.

Mas mesmo o centro da sociedade colonial, isto é, a terra, era hierarquizada conforme os tipos de relações entre os homens que seu uso gerasse. Desse modo, a agricultura era superior e a pecuária, inferior. O ponto aqui é que há uma “correlação entre a anarquia e o pastoreio” ao mesmo tempo em que a lavoura é vista como “agente da legalidade” (1920, p. 299 e 304). A pecuária favorece a infixidez da população inferior, ao mesmo tempo estimula a agressividade de caráter dos homens envolvidos na atividade. A agricultura é “um sedativo às índoles mais irritáveis e explosivas; abrande, ameiga, sensibiliza”. Enfim, a agricultura “prende-o à terra [o elemento infixo do baixo povo] fixa-o no seu lote” (1920, p. 304/305). Ao mesmo tempo em que esse raciocínio, remetendo às relações entre os homens, demonstra o tradicionalismo do pensamento de Vianna, ele ajuda a desvendar um dos valores estruturantes do pensamento de Oliveira Vianna: a estabilidade, a fixidez. Por meio deste critério ele estabelece a hierarquia entre propriedade agrícola e propriedade pecuária. Assim, num pensamento tendente ao evolucionismo como o de Vianna, o pastoreio é visto como o antecedente cronológico da agricultura, isto é, da civilização. “O pastoreio é o antecedente obrigatório da agricultura” e “o vaqueiro é o vanguardeiro da civilização” (1920, p. 145/146), expressões que mostram a hierarquia entre pecuária e agricultura. O critério, já vimos, é a maior ou menor propensão à fixação do homem à terra, de onde surge maior ou menor potencialidade para a geração da caudilhagem e da anarquia.

Ora, a fixação do vaqueiro e a construção do curral são atributos da bandeira, pois é na esteira desta que aqueles vão se deixando ficar. E a própria bandeira é explicada pelas leis do latifúndio. Quando, nos séculos II e III (XVII e XVIII) os paulistas saem pelo sertão afora, expandindo o território português, é porque “os latifúndios regurgitam” de mestiços que ele mesmo gerou, a ponto de estes não mais

caberem em seus limites. A função das bandeiras é, pois, fixar esse “sobreexcesso de agregados e mestiços livres” (1920, p. 143). A terra é o sujeito das bandeiras. Assim, a estrutura social gerada no e pelo latifúndio se reproduz na bandeira: “A bandeira é um fragmento do latifúndio. Destaca-se dele por uma sorte de cissiparidade”, diz Oliveira Vianna (1920, p. 138). O domínio rural compunha-se dos mesmos elementos: senhores, agregados que seriam futuros proprietários de currais, mestiços inferiores, escravos. Repete-se a mesma hierarquização, de novo ligada à terra, pela identificação dos mestiços superiores a proprietários de currais, que é uma forma inferior de propriedade. Por isso, eram “a imagem viva do domínio, o domínio em ação, o domínio emigrante, sorte de esporo, que se destaca da massa social e se movimenta impelido por essa *vis propulsiva* específica dos latifúndios” (1920, p. 159). Há, então, uma lei natural dos latifúndios por meio da qual sua plethora de mestiços, negros e índios, leva ao lançamento da empreitada bandeirante, a qual fixa estes instáveis em outra parte do território. Sendo a bandeira um fragmento do latifúndio e tendo a mesma estrutura, essa fixação dos elementos subalternos gerará um mesmo padrão de latifúndio que obedecerá à mesma lei. O que parece estar por trás desse raciocínio é que enquanto houvesse terras a ocupar, haveria ordem dentro dos latifúndios⁵⁵.

Portanto, o latifúndio é um mundo em ordem, é um todo onde cada um tem seu lugar, a terra. Brancura e qualidades morais são os critérios mais evidentes de hierarquização. O senhor, com as qualidades herdadas da raça e potencializadas pelo latifúndio, comanda tudo. Ao mesmo tempo, há uma divisão do trabalho no latifúndio e Oliveira Vianna esforça-se por mostrar que, pelo menos no que concerne à camada dos potentados, havia separação, mantida pela ação dos “salutares preconceitos”. A

⁵⁵ Celso Furtado dá uma interpretação parecida da sociedade colonial. Cf. *Formação Econômica do Brasil*, p. 120. É preciso registrar que a influência de Oliveira Vianna no pensamento econômico desenvolvimentista brasileiro foi notada por PIVA, Luis Guilherme. *Ladrilheiros e Semeadores*, p. 253.

impressão que dá é que no latifúndio, os potentados reuniam em si mesmos dois atributos: poder e autoridade moral.

Os problemas começam quando se transcende o latifúndio. É o que se vê em um dos capítulos mais importantes, a meu ver, de *Populações Meridionais do Brasil*. A tese desse capítulo é que a predominância do latifúndio se irradia pela sociedade, diminuindo, subordinando tudo, comércio, indústria, corporações urbanas, laços de solidariedade; arruinando as outras atividades econômicas, desempenhando-as todas dentro do latifúndio, absorvendo toda a sociedade colonial. A vida está no latifúndio, não nos campos nem nas povoações (1920, p. 186/7). O latifúndio produz tudo, asfixia o comércio, a indústria e as corporações urbanas (1920, p. 191/192). Disso deriva que “o fazendeiro frui uma *independência econômica absoluta*” (1920, p. 191) (ênfase nossa) e que as povoações, os pequenos núcleos urbanos minguam, pois dependem unicamente daquelas atividades para ter força. Por isso: “na amplíssima área de latifúndios agrícolas, só os grandes senhorios rurais existem. Fora deles tudo é *rudimentar, informe, fragmentário*. São os grandes domínios como que *focos solares*: vilas, indústrias, comércio, tudo se ofusca diante de sua claridade poderosa” (1920, p. 193) (ênfase nossa).

Esse fato tem duas conseqüências políticas e sociais importantes: a primeira é que o fato do latifúndio deprimir as outras atividades econômicas, simplifica a estrutura da sociedade, tornando-a “sem quadros sociais completos; sem classes sociais definidas; sem hierarquia social organizada; sem classe média; sem classe industrial; sem classe comercial; sem classes urbanas em geral – a nossa sociedade rural lembra um vasto e imponente edifício, em arcabouço incompleto, insólito, com os travejamentos mal ajustados e ainda sem pontos firmes de apoio” (1920, p. 206). A segunda é que o senhor rural se torna “absolutamente independente” no nível

econômico. Não precisa de nenhuma outra classe da colônia. Isso afrouxava os laços de solidariedade social entre os senhores, e entre estes e as outras classes, já que a solidariedade ficava na dependência da vontade dos homens, ou seja, seriam apenas voluntários.

Por outro lado, se os senhores não precisavam dos demais habitantes da Colônia, tampouco estes precisavam do senhor. A abundância da terra os provia de tudo, como vimos acima. Daí não haver necessidade de vínculos sociais também do ponto de vista destes grupos. É preciso insistir que na base desse raciocínio está a desvalorização dos vínculos humanos voluntários, por serem instáveis. Para ele, o que explicava a solidariedade social era a necessidade. Tomando por exemplo o reino animal, Oliveira Vianna afirmava:

as espécies que têm um grande número de inimigos são as mais solidárias. (...) Naturalmente, *sem a pressão dessa necessidade, todos os animais são insociáveis e insolidários*. O fato da solidariedade é consequência de um complexo excepcional de circunstâncias que, por se terem prolongado por um tempo incalculável, fixaram no instinto de certas espécies a tendência gregária, o espírito da sociabilidade. É o caso das abelhas, dos castores, das formigas, dos búfalos, das ovelhas, dos papagaios (1920, p. 235) (ênfase nossa).

Em seguida, ele passa dessa lei geral, que nega todas as “intuições sociológicas” que ele já tinha tido sobre a natureza social do Homem, para o caso particular da solidariedade entre os homens⁵⁶. Toma por referência justamente Rousseau, um dos marcos do liberalismo francês, o qual ele criticava exatamente pelo

⁵⁶ Antes disso, no entanto, um passo necessário é excluir a solidariedade familiar como forma de solidariedade social, pois aquela é “elementar à espécie”.

individualismo⁵⁷. Desse filósofo moderno extrai exatamente que o ser humano é naturalmente individualista: “no fundo da sua alma habita a insociabilidade”. A partir desse pressuposto, constrói uma pequena narrativa quase hobbesiana na qual o homem só se teria voltado para o grupo quando “o desenvolvimento da família troglodítica pôs, uns contra os outros, os grupos errantes e caçadores”. Aí “é que estes sentiram necessidade de organizar-se para a defesa, consolidando a sua solidariedade interna, ampliando-a com a agregação de novos elementos e estendendo com isto, de fato, para além do simples clã familiar, a área da solidariedade humana” (1920, p. 236).

A conclusão é que “a solidariedade humana é, historicamente, um produto do medo, resulta da necessidade de defesa contra os inimigos comuns, feras ou homens”. Se a pressão do medo desaparece, a solidariedade decai. “É este o caso do povo brasileiro” (1920, p. 237). Será visto mais adiante que todo este trecho está em contradição com o resto do pensamento dele acerca da realidade social e cultural do Brasil, já que para ele na Colônia predominava justamente a “anarquia branca”, a “violência”. Por ora, como ele fala da absorção de toda a sociedade colonial pelo latifúndio, o raciocínio é lógico e coerente com a valorização dos vínculos necessários e a correspondente desvalorização dos voluntários. A solidariedade humana só se forma para ele, de maneira fixa, estável, permanente, se o vínculo se basear em necessidades. Como a absorção da sociedade inteira pelo latifúndio não gerava nenhuma “necessidade inelutável” de solidariedade, a sociedade colonial se caracterizava pela insolidariedade social, e da mesma forma, o brasileiro se destacava pelo individualismo e pelo egoísmo (1949, p. 374). O contraste com isso é aquela visão dos europeus, descrita acima, segundo a qual é uma característica daqueles povos colocar os interesses dos grupos acima dos interesses particulares. Lembremos, além disso, que lá essa submissão dos

⁵⁷ Cf., por exemplo, *Problemas de Direito Corporativo*, 1938, p. 113/114.

interesses particulares respondia à ação de leis gerais e sobre-humanas, isto é, necessidades.

Tem-se aqui o que, do ponto de vista deste pesquisador, parece ser uma concepção individualista da sociedade, isto é, um tipo particular de Individualismo pelos olhos de um holista, como Vianna. Assim, para ele, o homem não é um ser social, mas torna-se um pela necessidade, pelo medo. Isso é contraditório com o holismo e o tradicionalismo que predominam no seu pensamento, como vimos, por exemplo, com a valorização da terra sobre o trabalho e com o foco nas relações dos homens entre si. Se essa interpretação estiver correta, Oliveira Vianna toma o individualismo como ponto de partida e o holismo como ponto de chegada.

A insistência de Oliveira Vianna em relação a este ponto revela um dos elementos chave para a compreensão de seu pensamento: a valorização das necessidades, com a concomitante desvalorização da vontade. Assim, os vínculos sociais “necessários”, supra-individuais, fatais e imperativos são verdadeiros e profundos, enquanto os vínculos “voluntários” são falsos e fracos. Estes não têm estabilidade, podem ser desfeitos, aqueles não, são fixos, imutáveis, permanentes. Por todo o pensamento de Vianna, estes termos estarão em oposição com sinais trocados. Como temos dito, há sempre um sinal positivo ao lado dos termos que denotem fixidez, permanência, estabilidade, enquanto há sempre negatividade do lado dos termos de movimento. A minha hipótese é que a base dessa valorização das necessidades é a ênfase positiva em tudo aquilo que é fixo, estável, coeso, sólido, denso.

O resumo, então, do raciocínio de Vianna é que a absorção da sociedade colonial no latifúndio levava concomitantemente a duas coisas: primeiro, a não estruturação de classes sociais e de divisão do trabalho, o que levaria à não criação da necessidade de solidariedade. Segundo, a concentração da população no latifúndio,

onde cada um tinha seu lugar e o potentado impunha sua ordem, levava à desnecessidade de união para a defesa contra os perigos, que é o motivo dominante da solidarização em todos os animais, como visto acima. Eis aí as razões da nossa famosa insolidariedade, cuja superação será um dos objetivos maiores de toda a vida de trabalho e estudo de Oliveira Vianna (cf. BRESCIANI, 2005, p. 368 e 419).

O que temos aqui é uma caracterização do latifúndio como uma totalidade. Nessa totalidade, cada ser humano tinha um lugar e uma função, que eram determinados pelo grupo a que pertenciam. Assim, os negros trabalhavam nos ofícios mais desvalorizados enquanto os índios eram guerreiros⁵⁸; os mestiços ficavam no meio e podiam ou cair para as funções dos negros e índios ou ascender para as funções ligadas à propriedade da terra se conseguissem renegar sua origem inferior. Acima destes havia os brancos não proprietários, que podiam também ascender. No topo de tudo estava o senhor branco, proprietário de terras. Portanto, temos um todo, latifúndio, dentro do qual as partes se articulam e com referência ao qual se hierarquizam. Esse latifúndio, de certa forma, engloba a sociedade colonial. Todos os elementos desta sociedade são inseridos, por Vianna, no latifúndio, como se pode ver, e demonstra a frase: “nós somos o latifúndio”. A zona rural brasileira é como que um oceano, uma vastidão, na qual só o latifúndio impõe alguma ordem, separando, hierarquizando e ao mesmo tempo gerando algumas interdependências, no interior dele mesmo, entre os diversos grupos das diversas raças e ofícios. O que isso parece significar é que o latifúndio aqui é uma totalidade enquanto incorporador de valores morais. Aqui, ele é a ordem, a hierarquia, a subordinação dos elementos ao todo, a fixidez, a coesão, a interdependência, a harmonia. Esse latifúndio, portanto, não é o latifúndio empírico, o

⁵⁸ A atividade guerreira era valorizada por Oliveira Vianna, cf. *Populações Meridionais do Brasil*, 1920, p. 131/132 e *Introdução à História Social da Economia Pré-Capitalista no Brasil*, 1958, p. 28/29.

qual será visto no capítulo seguinte. Trata-se apenas da incorporação dos valores de Vianna em um elemento da sociedade colonial, o qual finda por englobar todos os outros, estabelecendo uma relação de *englobamento* como a descrita por Dumont, por exemplo, quando fala da utilização do termo *produção* em Marx. Ali, como aqui, um elemento do processo histórico adquire tanta importância para o observador que passa a ser usado para se referir ao processo todo. É o que acontece aqui com o latifúndio. A partir do momento, no entanto, em que Vianna descer ao empírico, veremos que o latifúndio se degrada e se torna o clã, enquanto o senhor se torna o caudilho. Aí, os sinais se invertem. É o que se verá a seguir.

Antes de dar seqüência ao estudo, fazem-se necessárias algumas palavras a respeito da relação disso tudo com o Liberalismo, o Individualismo e a tradição brasileira. Quanto aos dois primeiros, o raciocínio claramente hierarquizante e englobante os nega implicitamente. O Individualismo consiste justamente na valorização da Liberdade e da Igualdade, enquanto o Liberalismo é uma filosofia política visando a constituição de instituições que defendam esses valores, como vimos na Declaração de Independência das Treze Colônias norte-americanas. A valorização do latifúndio em Oliveira Vianna mostra, ao contrário, que para ele aqueles dois valores não eram importantes e se subordinavam à hierarquia e à submissão dos indivíduos empíricos a uma outra totalidade. Assim, os valores que ele explicitamente atribui aos potentados rurais eram aqueles que mais contrariavam o credo individualista, que vimos em Dumont. Vianna enfatizava qualidades morais ligadas ao passado pré-capitalista europeu, ao mesmo tempo que dava primazia às relações entre os homens sobre as relações destes com as coisas. Assim, a terra era a forma superior de riqueza, e o trabalho estava subordinado a terra.

Já a relação disso tudo com a tradição brasileira está em que Oliveira Vianna consegue, com a incorporação de valores morais no latifúndio, superar aquela divisão da sociedade brasileira, constitutiva das reflexões sobre nossa identidade. No latifúndio de Vianna não há a dualidade fato e norma, real e ideal, sociedade e Estado. Tudo se organiza de uma maneira consistente: o senhor, que é o detentor de todas as qualidades morais indispensáveis à liderança, é também o detentor da potência, isto é, da força. A terra permite ao senhor, também chamado de potentado, organizar a sociedade colonial, impor a ordem, fixar seus elementos. Como dito antes, na vastidão rural, o latifúndio constrói a ordem.

CAPÍTULO 6 – CLÃ, O LATIFÚNDIO DECAÍDO

Se com o latifúndio Oliveira Vianna tinha conseguido superar a dualidade segundo a qual a tradição brasileira pensava nossa sociedade, o mesmo não acontece fora daquela unidade. No exterior dos latifúndios predomina a desordem, o caos e o conflito. O senhor se transforma no caudilho, sem deixar de ser a mesma pessoa, isto é, o grande proprietário rural. Para ser caudilho era preciso ter poder sobre os homens, e isto, só o senhor de terras tinha. Trata-se apenas de uma mudança de nomes que inverte a significação qualitativa: de positivo passa para negativo. Se os senhores tinham todas as qualidades morais necessárias ao bom cidadão, o caudilho não as tem. Mas principalmente, não tem consciência coletiva, isto é, aquele sentimento de renúncia dos interesses particulares em nome da coletividade. O que se nota aqui é que alguma coisa mudou. O latifúndio como totalidade não serve mais. Agora é preciso organizar a totalidade empírica da Nação e isso não pode ser encontrado na reunião dos latifúndios. O problema da ruptura na identidade brasileira volta.

Fora do latifúndio, a realidade é a constante luta dos caudilhos entre si, contra a autoridade e contra a massa da população, gerando o que ele chamou de *anarquia branca*. Este conceito é extremamente elástico, de difícil apreensão e mais difícil explicação por não ser precisamente definido. O autor apenas diz que ela “se revela por mil modos na sociedade colonial”, dando como exemplos o facciosismo da justiça, da administração e das corporações municipais, todas presas do senhor de terras (1920, p. 212/218). No geral, pode-se interpretar a *anarquia branca* como um estado caótico, anárquico, instável, de luta entre os diversos caudilhos/senhores pelo poder, pelo prestígio, por terras, pela posse dos cargos políticos nas instituições locais. Nesse estado, a autoridade central ou se omitia ou era ela mesma batida pelos caudilhos ou era ela mesma aliada dos caudilhos (cf. 1920, p. 209/228 e 261/285; 1949, p. 213/215).

A explicação de Vianna para a transformação do senhor em caudilho e para o aparecimento da anarquia branca, é a constituição do “clã”, de que o caudilho é o chefe. Por sua vez, para o surgimento do clã é fundamental a existência de uma gigantesca quantidade de mestiços inferiores em estado de “desocupação, ociosidade e vagabundagem”. A plebe rural, “infixa e instável”, sem nada que a prenda à terra, “incoesa, flutuante e nômade” é que “torna a tarefa dos organizadores de clãs extremamente fácil” (1920, p. 250/251). Sim, porque essa plebe funciona como uma matéria prima nas mãos dos caudilhos, que a organizam. “Dispersa, desagregada, instável, inconsciente de si mesma pela ação simplificadora dos grandes domínios, só vale quando utilizada pelos grandes caudilhos territoriais” (1920, p. 256). Há aqui uma equiparação da plebe rural a um fator natural. Esta é tomada como uma força externa que alguns senhores de terras usam em proveito próprio.

Em alguns momentos essa massa encontra um lugar na sociedade colonial. Nesses momentos, “cada raça se distribui pelas diversas classes sociais conforme suas aptidões específicas, e já vimos como os brancos sabem distinguir essas aptidões e orientar a distribuição e a fixação das duas raças inferiores no sentido de seu melhor aproveitamento” (1923, p. 149). É aquele momento em que o latifúndio absorve tudo, ordena todos, e ali cada raça encontra sua função específica. Dito de outro modo, nestes momentos de estabilidade, os senhores agem sobre a massa, dividem-na por raça e aptidões, organizam um todo, e com isso obtêm um aproveitamento ótimo do todo, que é o latifúndio. No entanto, em alguns momentos essa massa não encontra aplicação no todo, aí está o problema. Referindo-se aos negros e índios, Vianna afirma que “um e outro formam uma massa passiva e improgressiva, sobre a qual trabalha, nem sempre com êxito feliz, a ação modeladora do homem de raça branca” (1923, p.158). Nos momentos de aproveitamento infeliz da massa do povo, o que surge é o clã rural.

Parece que o que acontece nesse ponto do seu pensamento é justamente a relação de hierarquia, tal como formulada por Dumont. Em primeiro lugar temos a sociedade como um todo, se situando no nível do latifúndio, que a absorve. Aqui, o latifúndio é uma criação do nobre emigrado, premido, é claro, pelas condições do meio ambiente. Nesse todo a ordem impera, tudo é estável, fixo, coordenado. O senhor está acima de todos os outros grupos por todos os critérios. Em segundo lugar, temos o latifúndio, ou a sociedade, referido a uma outra totalidade algo difusa, porquanto Oliveira Vianna se recusa a admitir que ela constitui uma Nação, mas que penso se situar no nível do Estado. Nessa outra totalidade, o latifúndio se transforma no clã e a ordem se subverte: o mestiço é que se torna o agente, ele é quem cria o caudilho e o clã. Ou seja, temos dois níveis: no primeiro, a referência maior é o latifúndio. Aí, a sociedade é boa, pois o senhor ordena tudo e mantém-se superior a todos, sem se misturar. No segundo, a referência superior é o Estado. Aqui, o latifúndio/sociedade é ruim e o mestiço se torna superior ao senhor, transformando este em inimigo do Estado.

A equiparação entre o latifúndio e o clã, o primeiro positivo e o segundo negativo, fica evidente se observarmos a capacidade de absorção do clã e a maneira como sua centralidade na narrativa política brasileira corresponde à centralidade do latifúndio da narrativa histórica e sociológica de Oliveira Vianna. Vejamos primeiro a absorção do clã. Essa fica evidente quando Oliveira Vianna pretende explicar sua gênese no Brasil:

Nele [no clã rural] se agregam, então, todos os serviçais do domínio, todos os seus rendeiros e mais as classes que habitam as pequenas vilas, aldeias e povoações, disseminadas pelo interior: pequenos comerciantes de aldeia, os raros pequenos proprietários existentes, os oficiais de ofícios manuais, os chefes de pequenas indústrias urbanas e os pequenos funcionários da administração local.

Toda esta multidão heterogênea está presa ao senhor de engenho pelo dever de fidelidade e obediência (1923, p. 77/78).⁵⁹

Trata-se da absorção de toda a sociedade em torno, tal como ocorria no latifúndio. E ao contrário do latifúndio, onde o senhor tinha uma pequena margem para iniciativa, na medida em que aquele era uma obra de conciliação entre o senhor e o meio, no clã não figura a vontade do senhor, nem qualquer manifestação de autonomia da sua parte. Os senhores são forçados a agrupar em torno de si as massas mestiças inferiores, para se “defenderem da violência que os ataca”. Os verdadeiros responsáveis pela existência dos clãs são duas forças naturais ou naturalizadas: a *anarquia branca*⁶⁰ e o *espírito de clã*. Este é a tendência que o pavor da *anarquia branca* gera em todos aqueles que não são senhores de terras. A explicação de Vianna é muito elucidativa:

De todas essas instituições sociais ou políticas, *que garantem em outros povos a pessoa e o direito dos indivíduos*, nenhuma age aí, nem pode agir, com eficiência e presteza: as que se organizam entre nós, ou são tardas, ou incertas, ou negativas.

(...)

Entre nós, o homem do povo, o plebeu, o peão, o campônio não possui essa confiança interior e profunda, que é a fibra central do caráter suíço, alemão ou inglês, que é a *fibra central do caráter de qualquer homem*.

Daí essa educação histórica, *esse espírito de clã*, que domina por inteiro a mentalidade de nossas classes inferiores. O camponês, por força mesmo de seu instinto de conservação, acerca-se do homem forte local, faz-se o seu cliente, torna-se o seu protegido, o seu camarada, o seu companheiro, o seu amigo incondicional na boa e na má fortuna.

(1920, p. 225/226) (ênfases nossas).

⁵⁹ Notemos, de passagem, que o trecho corrobora a afirmação feita acima de que o latifúndio engloba, no pensamento de Vianna, todas as outras atividades, mesmo as desempenhadas fora de seus limites.

⁶⁰ “O que impele nossa população inferior dos campos a congregar-se sob os senhores territoriais é a *necessidade da defesa contra a anarquia branca*, dominando, de alto a baixo, desde os primeiros séculos, toda a sociedade rural” (ênfases nossas). In *Populações Meridionais do Brasil*, 1920, p. 211/2.

Se as razões profundas da concentração de toda a sociedade colonial ordenada no latifúndio eram terra, raça e qualidades morais, centrais no pensamento de Vianna, como já vimos, agora a razão imediata da concentração de todos no clã é o espírito de clã, que está no povo massa. No entanto, num nível mais profundo, a razão do espírito de clã é a anarquia branca. Portanto, a oposição aqui é aquela entre terra, raça e moral, de um lado, e anarquia, do outro. Essa oposição está na base da oposição “latifúndio *versus* clã”, ou naquela outra, “senhor *versus* caudilho”. De qualquer forma, o povo parece se encontrar do lado negativo da oposição, porquanto ele é a condição para o surgimento da caudilhagem, da anarquia⁶¹.

A este raciocínio por oposições parece se ligar um outro que opõe povo e senhores, equiparando aquele a forças da natureza numa espécie de naturalização da sociedade colonial brasileira. Na transcrição abaixo, a seqüência do raciocínio de Vianna:

O espírito de clã torna-se assim um dos atributos mais característicos das nossas classes populares, principalmente da classe inferior dos campos. O nosso homem do povo, o nosso campônio é essencialmente o homem de clã, o homem de caravana, o homem que procura um chefe, e sofre sempre uma como que vaga angústia secreta todas as vezes que, por falta de um condutor ou de um guia, tem necessidade de agir por si, autonomicamente.

Somente aos que não o conhecem bem, poderá parecer paradoxal este asserto. Valente, bravo, altivo, arrogante mesmo, o nosso campônio só está bem quando está sob um chefe, a quem obedece com uma passividade de autômato perfeito. *É este o seu prazer, este o seu gozo íntimo, esta a condição da sua tranqüilidade moral. O ter de conduzir-se por sua própria inspiração, o ter de deliberar por si mesmo, sem orientação estranha, sem sugestão de um superior reconhecido e aceito, constitui para ele uma grave e dolorosa*

⁶¹ Mais adiante exploraremos essa circularidade do raciocínio de Vianna.

preocupação, um motivo íntimo de angústia, de inquietação, de tortura interior. Dessa tortura moral só se liberta pondo-se às ordens de um chefe, e obedecendo mansamente à sua sugestão, ao seu império. É essa certeza íntima de que alguém pensa por ele e, no momento oportuno, lhe dará o santo e a senha de ação; é essa certeza íntima que o acalma, o assegura, o tranqüiliza, o refrigera.

Do nosso campônio, do nosso homem do povo, o fundo da sua mentalidade é este. Esta é a base da sua consciência social. Este o temperamento do seu caráter. Toda a sua psicologia política está nisso (1920, p. 227/228) (ênfases nossas).

Ocorre uma espécie de “de-subjetivação” do grupo do povo. Este se torna um grupo de pessoas cuja própria autonomia é um fardo, cuja liberdade de escolha, “de deliberar por si mesmo”, constitui “grave e dolorosa preocupação”, uma “tortura moral”; um grupo que não têm subjetividade porque a própria subjetividade angustia e fustiga. Seu maior desejo é seguir um chefe, um líder, que lhes liberte dessa angústia, dessa liberdade torturante. A plebe rural nada mais faz a não ser esperar as deliberações de seu líder. Uma massa cujo único conforto é esperar em seu líder que a proteja da anarquia exterior e da angústia interior. Aqui, todos aqueles valores Individualistas, positivos na ideologia Ocidental, são tidos por insustentáveis. Autonomia, igualdade, liberdade de opinião, tudo isso é insuportável para o homem do campo e contribui justamente para levá-lo ao clã. Este aparece, então, como o resultado de motivações individualistas. O ponto aqui parece ser que os valores individualistas produzem justamente o caos e a anarquia, não sendo fundações seguras para a base de instituições. Lembremos que os senhores, no latifúndio como incorporação de qualidades morais, vão apresentar características em tudo opostas a essas. São graves, respeitosos, desinteressados de lucros injustos, cumpridores da palavra dada. Têm, portanto, todas as qualidades que os habilitam para a deliberação.

Aí está a volta da dualidade, agora transposta em termos de uma oposição entre povo e senhores. Essa oposição aparece de maneira mais ou menos explícita em *Evolução do Povo Brasileiro*, obra na qual Oliveira Vianna escreve seu método de “reconstituição do nosso passado”. Recusando o “método secular”, que “se limita a enfileirar secamente fatos históricos ano por ano”, a pretensão dele é suprir a historiografia brasileira de sua lacuna, recolocando “dois fatores capitais da nossa história”: o meio cósmico e o povo, ou usando outras palavras também de Vianna, o meio físico e o meio social. A crítica que faz à historiografia tradicional brasileira é ainda mais reveladora do lugar que a plebe rural ocupa no seu pensamento, por isso citamo-la:

Duas coisas, realmente, não aparecem nas obras dos nossos velhos historiadores senão furtivamente e a medo, duas coisas sem as quais a história se torna defectiva e parcial. A primeira é *o povo, a massa humana sobre que atuam os criadores aparentes da história: vice-reis, governadores gerais, tenentes gerais, funcionários de graduação, diretamente despachados da metrópole*. A segunda é o meio cósmico, o ambiente físico, em que todos se movem, *o povo e seus dirigentes*, e onde um e outros haurem o ar que respiram e o alimento que lhes nutre as células (...)

Não vai nesta afirmação a mais leve censura aos nossos velhos historiadores, nem o mais leve despreço à sua obra formidável de análise das fontes documentárias e de pesquisa dos nossos arquivos. Mas, seria impossível negar que essa bela e soberba obra está truncada e incompleta, porque nela não aparecem dois fatores capitais da nossa história: *nem o meio cósmico*, com o seu poderoso determinismo, *nem o povo*, que é, afinal, o verdadeiro criador dela. Narram-se os seus acontecimentos ou descrevem-se as ações dos seus personagens, como se eles agissem sem dependência do *meio social, em que se movem*, e do *meio físico, que os envolve*. (...)

(...) julguei que não seria de todo desdenhável fazer baixar a nossa história das alturas sublimadas, em que pairava, de modo a prende-la

às complexas realidades do *meio social* e às duras realidades do *meio físico*” (1923, p. 48/49)(ênfases nossas)

Os trechos enfatizados mostram claramente o lugar do “povo” no pensamento de Oliveira Vianna: um meio, chamado por ele mesmo, no segundo trecho em negrito, de “meio social”, sobre o qual agem os “criadores aparentes da história”. Não se pode deixar enganar por esse adjetivo (“aparentes”). Ele não significa que o povo é agente da própria história. Conforme se vê no pensamento aplicado de Vianna, o povo faz sua história como meio, e não como agente. Da mesma maneira que o “meio cósmico” “determina as ações dos homens”, o povo, somente como “meio social” determina essas ações. É assim que devemos perceber o lugar da plebe rural na explicação da *anarquia branca*. A plebe rural é o meio sobre o qual age o “criador aparente da história”: o caudilho. No trecho a seguir ele escreve que a plebe rural é “dispersa, desagregada, instável, inconsciente de si mesma pela ação simplificadora dos grandes domínios, *só vale quando utilizada pelos grandes caudilhos territoriais*”. É nesse sentido que se interpreta a plebe rural como força externa à subjetividade histórica, equiparável às forças naturais, que ele chama de meio cósmico. Ocorre aí, no pensamento dele, uma naturalização do meio social, uma espécie de atualização da natureza, que incorpora elementos sociais. Oposto a isso, estaria o grupo dos senhores.

Reinterpreta-se agora aquele trecho no qual Oliveira Vianna diz que a razão da caudilhagem é a existência de uma massa de mestiços ociosos, infixos, instáveis. Trata-se de uma afirmação determinista típica, se se considerar que para ele essa massa é um meio social. Porém, tem-se de considerar também que o sujeito da ação (formar o clã) é o mestiço, que dentro do clã é subordinado ao caudilho. Ora, isso está em oposição à criação do latifúndio, que era uma conciliação entre o espírito aristocrático dos colonizadores lusos e o meio natural brasileiro, como visto. No latifúndio, os senhores de raça branca agregam e moldam a massa social/povo obtendo

um bom aproveitamento. Tem-se, então, uma criação virtuosa dos senhores: o latifúndio; e uma criação viciosa do povo: o clã. No primeiro, tinha-se a incorporação das qualidades morais, a concretização dos valores da hierarquia, da totalização, da unidade. No segundo tem-se o contrário: o conflito, o facciosismo, a luta de todos contra todos, a anarquia. Acredita-se que se está aqui diante de uma inversão, que é, como vimos com Dumont, um traço do raciocínio hierarquizante. Nesse tipo de raciocínio, aquilo que é superior num nível equivalente, pode tornar-se inferior no nível do inferior. Assim, se o latifúndio é superior ao clã no nível moral, o mesmo não acontece no nível empírico, onde o clã é superior ao latifúndio. Tem-se com isso uma dualidade de níveis, o que é típico do pensamento holista e difícil de ser apreendido nos quadros da ideologia moderna, acostumada a raciocinar em um nível apenas. Se essa hipótese estiver correta, o latifúndio engloba o clã, que é uma degradação daquele.

Da mesma maneira, a oposição entre senhores e povo-massa opera em dois níveis. No primeiro, o moral, os senhores são superiores, detêm todas as qualidades e impõem a ordem ao povo. No segundo, no entanto, o do empírico, o povo inverte a relação e passa a se impor aos senhores como força causal sobre-humana. Assim é que, por exemplo, o mestiço é o sujeito da transformação do senhor em caudilho, embora no latifúndio como totalidade o senhor impusesse sua ordem ao mestiço. Esse raciocínio se confirma com a explicação de Oliveira Vianna sobre as ações do Poder Central contra a caudilhagem pelo “método indireto”. Por esse método, o poder central atacava não o caudilho, mas os mestiços. Trata-se de uma ação sobre o meio visando a diminuir o poder dos inimigos da ordem: os caudilhos; e de uma política pública: sufocar o caudilho cortando-lhe a fonte, isto é, o acesso aos mestiços. Trata-se, enfim, de atacar a causa, não o sintoma do problema. Conforme Oliveira Vianna:

O poder central, por esse processo, não bate o caudilho de frente; mas o enfraquece, reduzindo-lhe tanto quanto possível os seus elementos combatentes, porque o ataca no centro vital da sua força: isto é, na sua capangagem. Quando, por exemplo, a Lei da reforma, em 41, dá aos delegados locais a atribuição de punir os culpados, formar a culpa e prender os delinqüentes, o que ela tem em vista é o cabra, o cangaceiro, o capoeira, o valente das aldeias, toda essa rale mestica, que jaz nas bases da nacionalidade (1920, p. 302) (ênfases nossas).

A questão, portanto, da política pública era diminuir a potência dos clãs. Para fazê-lo, no entanto, era preciso atacar o responsável pela existência do caudilho: o mestiço. No pensamento de Oliveira Vianna, combate-se não o mestiço, mas no mestiço, o caudilho. Pode-se dizer, concluindo esse raciocínio, que tem-se aí uma relação de englobamento do caudilho pelo senhor, do clã pelo latifúndio, do mestiço pelo branco. Todos os primeiros elementos do termo seriam a degeneração dos segundos. Enquanto a sociedade brasileira era meramente colonial, isto é, constituída por um conjunto desarticulado de latifúndios, correspondendo àquilo que Oliveira Vianna chamou de uma sociedade de “fisionomia ganglionar, rarefeita, dispersa, em estado de dissociação intensa”⁶² (1920, p. 361) o problema não podia ser formulado. É que este está ligado à organização do Estado, à unificação da Nação, à formação de uma totalidade que agregasse todas essas outras totalidades que eram os latifúndios. Assim é que Oliveira Vianna refere-se à solidariedade que ia se ampliando do clã quando, de um golpe, a independência do país estancou essa marcha natural: “o regime democrático, advindo inopinadamente em 1822, veio surpreender os clãs feudais e os clãs parentais *justamente quando eles começavam a ampliar o seu processo agregativo e de expansão organizada.*” (1949, p. 245)(ênfase no original). Ele afirma em alguns momentos que a

⁶² O termo “ganglionar” é recorrente na obra dele para ilustrar a sociedade brasileira.

própria anarquia, ou pelo menos a anarquia eleitoral⁶³, estava ligada ao advento das instituições liberais no Brasil a partir da Independência. É com a Independência que surge aquele que é o problema claramente formulado e explícito de Oliveira Vianna: o descompasso entre as instituições e o direito liberal copiado da Europa e dos Estados Unidos da América e a sociedade brasileira. Este problema encontra-se formulado em todas as obras de Oliveira Vianna. Em *Instituições Políticas Brasileiras* consta a seguinte fórmula:

- 1) Na vida política do nosso povo, há um direito público elaborado pelas elites e que se acha concretizado na Constituição.
- 2) Este direito público, elaborado pelas elites, está em divergência com o direito público elaborado pelo povo-massa e, no conflito aberto por esta divergência, é o direito do povo-massa que tem prevalecido, praticamente.
- 3) Toda a dramaticidade da nossa história política está no esforço improficuo das elites para obrigar o povo-massa a praticar este direito por elas elaborado, mas que o povo-massa desconhece e a que se recusa obedecer. (1949, p. 49)

O trecho expõe o problema de Oliveira Vianna: o Estado tinha a autoridade, mas estava impotente. O direito estatal não se impunha ao povo massa, porque este continuava a obedecer ao seu próprio direito costumeiro. O compromisso de Oliveira Vianna, nesse e em todos os seus livros ditos de investigação científica, é desvendar os segredos desse direito público elaborado pelo povo-massa. Em *Instituições Políticas Brasileiras*, por exemplo, a proposta é conhecer aquele direito costumeiro para formular os princípios da reforma da sociedade brasileira, de descobrir leis gerais para essa reforma, dado que, partindo daqueles pressupostos, “*os problemas de reformas de regime* convertem-se em *problemas de mudança de comportamento coletivo* [italico no original], imposto ao povo-massa” (1949, p. 49).

⁶³ Cf. por exemplo, *Instituições Políticas Brasileiras*, 1949, p. 277.

Embora a apresentação da proposta seja sedutora, e o método alegado seja sofisticado, o resultado é ínfimo. Em suma: uma confirmação das idéias que ele já vinha defendendo desde *Populações Meridionais do Brasil*, em 1920, e que expusemos resumidamente acima⁶⁴. Para ficar apenas num exemplo, os resultados de uma investigação contidos num capítulo com o instigante título de “Instituições do direito público costumeiro” mostram os seguintes caracteres daquele direito:

1 – Tipos sociais: “o oligarca”, “o coronel”, “o manda-chuva”, “o potentado do sertão”, “o caudilho da fronteira”, “o oposicionista sistemático”, “o governista incondicional”, “o genro”, “o sobrinho”, “o afilhado”, “o encostado da burocracia”, “o político profissional”, “o presidente-soldado de partido”, “o juiz nosso”, “o delegado nosso”, “o eleitor de cabresto”, “o capanga”, “o cangaceiro”, “o coiteiro” etc., (cf. 1949, p. 186).

2 – Instituições: “o clã parental”; “os partidos nacionais”, “do governador”, e “do coronel”; “o clã eleitoral”; “a vendetta”; “o nepotismo”; “o genrismo” etc. (cf. 1949, p. 188/189).

3 – Usos e costumes: “o banditismo”, “as sebaças”, “o assassinio dos adversários políticos”, “as degolas dos prisioneiros”, “os inquéritos abafados”, “o sinecurismo parlamentar”, “o burocratismo orçamentívoro”, “o incondicionalismo partidário”, “as atas eleitorais falsas” etc. (cf. 1949, p. 192).

Nenhum destes tipos tem qualquer efeito positivo, nenhum deles é caracterizado ou revestido de positividade. São todos velhas confirmações do senso-comum e dos preconceitos sobre o processo eleitoral, sobre as elites políticas, sobre o funcionamento da burocracia, sobre o judiciário do Brasil. Alguns destes preconceitos

⁶⁴ O próprio autor diz várias vezes em várias obras que suas idéias expostas em seu primeiro livro só faziam se confirmar.

ainda sobrevivem, diga-se de passagem. Trata-se, então, daquele juízo de valor negativo sobre a capacidade auto-organizativa da sociedade brasileira. Nesse raciocínio, as formas de organização sociais concretas são desconsideradas ou desvalorizadas, tanto em relação à visão dos ocidentais, quanto em relação aos valores dele mesmo, Oliveira Vianna. Aliás, as duas coisas são uma só: sua caracterização dos ocidentais nada mais é do que a projeção dos seus próprios valores.

O curioso do raciocínio de Vianna, é que ele está sempre afirmando a cientificidade do seu diagnóstico, contrapondo-o ao idealismo por meio do qual, até a década de 1930, as elites políticas tinham pensado o Brasil e o problema da sua estruturação política. Oliveira Vianna era um crítico acerbo do Liberalismo e um opositor daqueles que pretendiam utilizá-lo no Brasil. Para ele as instituições políticas liberais só fizeram agravar os problemas sociais deixados pela fase colonial. Era por culpa delas que o Estado brasileiro ficara impotente diante do espírito de clã e da existência dos clãs rurais. Com o advento da monarquia constitucional, apoiada no sufrágio eleitoral, os clãs rurais se transformaram nos clãs eleitorais e estes, nos partidos provinciais, que se transformaram nos partidos nacionais do Império: Liberal e Conservador (1949, p.258). Com isso, os clãs rurais injetaram na vida pública brasileira todos os seus vícios e o processo político, que sempre transcorreria normalmente⁶⁵, agora estava anarquizado, contaminado pela plebe rural (1949, p.272/274). O raciocínio hierarquizante por trás da afirmativa é tão evidente que vale a pena transcrevê-lo:

Ora, esta fisionomia grave e pacífica das reuniões eleitorais, desapareceu subitamente, entretanto, depois da Independência. Daí em diante é que se começa a formar a tradição dos tumultos e tropelias em torno das urnas, que durou por todo o Império e penetrou pela República.

⁶⁵ Note-se que aqui ele contradiz tudo o que ele escrevera sobre a sociedade do Brasil Colônia, sobre a caudilhagem dominar as instituições municipais e sobre a anarquia daí resultante.

Mesmo antes de proclamada a Independência, já se havia saltado, com efeito, por um golpe de pena, da aristocracia pura para a democracia pura. Foi a lei de 21 de outubro de 1821 que trouxe à vida política da Colônia esta profunda alteração. Democratizando bruscamente a capacidade eleitoral, ela instituiu – com uma amplitude que nem hoje temos – o *sufrágio universal* [itálico no original]. Passaram, em consequência, a ser eleitores – em pé de igualdade com a antiga “nobreza da terra” – todos os residentes da Colônia, maiores de 21 anos, mesmo os analfabetos, mesmo os mestiços. Toda a peonagem das cidades. Toda a peonagem dos campos. *Toda essa incoerente população de pardos, cafuzos e mamelucos infixos, que vagueavam então pelos domínios* (1949, p. 273) (ênfases minhas).

Oliveira Vianna demonstra da maneira mais brutal o curto-circuito que se opera no seu pensamento quando se trata de passar da descrição da Colônia para a do Império. Tendo pensado os latifúndios como uma totalidade toda organizada, coerente, fixa, coesa, harmoniosa, ele não consegue formular a totalidade da nação independente, que seria um amontoado de latifúndios ou de clãs sem consciência nacional⁶⁶. Mostra isso contradizendo tudo o que ele dissera sobre os clãs, a anarquia branca, a caudilhagem, e dizendo que a origem do problema estava na elevação de uma plebe infixa, mestiça, vagabunda, ao *status* de cidadãos e iguais dos senhores. O problema era a introdução desse povo-massa na política, justamente aquele povo-massa que criara o caudilho, o clã e a anarquia branca, justamente aquele povo-massa que era equiparado a uma força da natureza e que era tido como um outro dos senhores, agora estava igualado aos senhores. Eis aí a base da crítica ao Liberalismo no Brasil, formulado como “idealismo utópico” das elites brasileiras. Em contraposição a este, Oliveira Vianna adotou o princípio de que Sociedade e Estado, ou fato e norma, tinham

⁶⁶ Ele afirma claramente que o problema da organização da nacionalidade era um dos problemas fundamentais do Estado brasileiro. Cf., por exemplo, *Populações Meridionais do Brasil*, 1920, p. 366.

de estar em correspondência: era preciso adaptar a organização dos poderes políticos e do direito à sociedade para tornar o Estado efetivo.

Partindo desse princípio, Oliveira Vianna criticaria o liberalismo como ideologia inapta a presidir a construção do Estado Nacional brasileiro após a Independência. Para ele a elite brasileira, ao se deixar seduzir pelo liberalismo, invertera a ordem dos problemas. Enquanto o problema fundamental era organizar a autoridade, a elite optara ilusoriamente pelo da organização da liberdade. Com isso, expuseram o Brasil ao perigo da dissolução da autoridade, o que levaria à anarquia, e da unidade nacional, que levaria ao separatismo (1920, p. 402/403). É que quando “os patriotas de 1822” fundaram o Império, não fundaram junto a Nação. O povo brasileiro não tinha consciência nacional, nem solidariedade coletiva. O que havia era o facciosismo, o localismo, e a solidariedade clânica: “o nosso espírito nacional é rarefeito, carece de densidade” (1949, p. 326/329). Por isso, a vida política, a atividade dos partidos não tinha nada de nacional. Era apenas a expressão dos interesses das facções, dos interesses pessoais (1949, p. 328 e 341). Os partidos políticos nacionais, Conservador e Liberal; “não passavam de ‘cooperativas de empregos ou seguros contra a miséria’” dizia Vianna citando Joaquim Nabuco (1927, p. 183). Apenas uns poucos políticos brasileiros tinham a consciência dos interesses nacionais, sendo capazes de sacrificar “os interesses particulares do seu clã ou do seu partido”, porém, “tudo o que há de grande em nossa história política provém exclusivamente deles” (1927, p. 66).

Estes políticos e o Imperador foram as duas forças capazes de assegurar a unidade nacional. O Imperador agia de duas maneiras. Primeiro, como força centrípeta moral, irradiava seu prestígio até os sertões, enfraquecendo quaisquer tentativas de separatismo, porquanto o grosso da população permanecia fiel a ele. Em relação às elites, ele se constituiu no “regulador supremo do jogo dos partidos, o grande

denominador dos clãs, o repressor da caudilhagem nacional”, lançando mão de seu “poder pessoal” (1920, p. 313/317). Para o exercício desta ação, era indispensável o uso do Poder Moderador e de outras prerrogativas reais das quais se falará adiante. Em segundo lugar, o Imperador atuava como um “mecanismo seletivo”, escolhendo entre os membros dos partidos aqueles “homens de 1.000, com sua inata vocação para o bem comum” (1949, p. 339) e os posicionando no topo da estrutura política, no Ministério, primeiro, no Conselho de Estado e no Senado, depois (1949, p. 343). Atuando assim, funcionava como um filtro, selecionando justamente os membros daquela pequena minoria que tinham por traço distintivo justamente ser refratária à opinião pública brasileira. Desse modo, a seleção imperial introduzia uma lógica distinta da dos regimes democráticos no sistema político brasileiro. Naqueles, a opinião pública alça os homens de governo que se colocam como seus defensores, neste, o Imperador selecionava justamente aqueles que tinham a coragem de contrariar a opinião.

Os “homens de 1.000” eram uma “pequena minoria de grandes homens”, cujo núcleo era a elite política do Centro Sul: “alguns temperamentos privilegiados – calmos, frios, calculistas, nutridos de objetividade e feitos de sensatez, prudência e equilíbrio”⁶⁷ (1920, p. 404/405). Atuavam na defesa da centralização e iam desenvolvendo os mecanismos auxiliares do poder imperial, montando o aparelho institucional da defesa da legalidade e da unidade territorial. Estes homens, “uma dúzia ou duas, no máximo”, compreenderam a gravidade da tarefa que se lhes impunha e, “possuindo, mais do que a coragem, a volúpia da impopularidade – salvaram, contra a onda liberal, o Brasil” (1952, p. 132/133): forjaram um sistema político verdadeiramente nacional, deturpando a doutrina liberal. Embora na doutrina e na

⁶⁷ É útil acompanharmos o raciocínio de Vianna: “Formam uma minoria diminutíssima – uma minoria de refratários, altiva, orgulhosa, desassombrada, com a energia moral suficiente para se conservar sóbria no meio da embriaguez geral”, *Populações Meridionais do Brasil*, 1920, p. 405.

linguagem da Constituição aparentasse sê-lo, os desenvolvimentos posteriores, principalmente após 1840, ano em que o movimento político do Regresso Conservador completou a obra centralizadora, acabaram tornando-o adaptado ao Brasil (1923, p.258 e 274).

A lógica desse sistema político estava em concentrar o máximo de competências e prerrogativas no Imperador, via Poder Moderador. No exercício deste Poder era o Imperador quem nomeava ou demitia os Ministérios e os presidentes das províncias, nomeava os Senadores e os Conselheiros de Estado, dissolvia a Câmara dos Deputados, influía na nomeação dos magistrados e chefes de polícia, que eram nomeados pelo Ministro da Justiça. Além disso, podia suspender magistrados, adiar convocações da Câmara, suspender a execução de resoluções tomadas pelas Assembléias Provinciais. Já como chefe do Poder Executivo, o Imperador comandava a Administração do país (1923, p. 258/262). Com tantas prerrogativas, pode-se dizer que a fonte da legitimidade do sistema político era o Imperador, e não a Nação. As Câmaras eram dissolvidas logo após a nomeação do Ministério que convocava novas eleições. Os presidentes das províncias fiscalizavam-nas e garantiam que os candidatos do partido do Ministério ganhassem. Com isso, formavam-se Câmaras dos Deputados unânimes (1923, p. 261).

Junto ao centro do sistema, resguardando e amparando o Imperador, estavam o Senado e o Conselho de Estado, casas, por excelência, dos “homens de 1.000”. O Senado respondia pelo princípio aristocrático no “regime democrático” brasileiro. Os senadores, vitalícios e nomeados pelo Imperador a partir de uma lista tríplice elaborada por eleição, eram mais conservadores que os deputados e bloqueavam quaisquer iniciativas mais ousadas da Câmara. O Conselho de Estado, de outro lado, tinha a função de intérprete maior da Constituição, como o Supremo Tribunal do tempo

de Oliveira Vianna, e os conselheiros eram vitalícios. Nesse ponto, o Conselho era uma peça chave do sistema, já que seus pareceres eram sempre no sentido de favorecer as regalias da Coroa, o princípio de centralização e o fortalecimento do poder central: “é sempre escudado num parecer do Conselho de Estado que a Coroa consegue firmar e consolidar a sua hegemonia” (1920, p. 318/319). Era, portanto, um sistema autoritário, onde a eleição nada mais era do que uma “benção” às decisões do Imperador, apoiado pelo Conselho de Estado, de nomear ou demitir Ministérios e outros funcionários.

Esse sistema, no entanto, foi a engenharia da salvação, como diria Oliveira Vianna. Foi uma espécie de conciliação possível entre a avassaladora onda liberal que varria o mundo, Brasil inclusive, e o objetivo da unidade nacional, levada a cabo por aquela elite política e pelo Imperador. Vianna nutria uma admiração gigantesca por essa elite política e por sua obra, mesmo que, durante sua trajetória, “houvessem violado a lei, ferido direitos, golpeado mesmo a Constituição; mas sem dúvida salvaram a Nação, fazendo prevalecer a força construtora e unificadora da autoridade central contra a força desintegradora dos princípios e das instituições ditas liberais” (1952, p. 132/133). Declarou que teve o privilégio de ver alguns desses homens passando pelas ruas do Rio de Janeiro quando era rapaz, admitindo que a impressão que lhe causava essa visão era profunda⁶⁸, e que sua obra de construção dos fundamentos da consciência nacional deveria ser retomada na República (1952, p. 134). As críticas que ele parecia dirigir a toda a elite imperial, isto é, àquilo que ele chamou de “idealismo da constituição” ou “idealismo da elite imperial”, se referem, na verdade, aos membros mais exaltados do Partido Liberal e do Partido Republicano, não à

⁶⁸ “Nós – moços que viemos com a República – ainda tivemos a glória de cruzar por estes grandes homens pelas ruas da nossa metrópole, sobrevivendo da catástrofe, em que se derruiu a monarquia. Todos eles exemplares e edificantes, todos eles magníficos pela grandeza moral e pela bravura cívica. No meio do arrivismo dos ‘homens novos’, que surgiram com a República, estes ‘carismados’ nos davam a impressão de que eram homens de outra raça – ‘homens de outra família’, para empregar uma expressão de Ribot sobre Spencer”, *Instituições Políticas Brasileiras*, 1949, p. 346.

Constituição, ao Partido Conservador ou aos membros mais “orgânicos” do Liberal. Eram críticas ao Liberalismo, não às instituições ou à elite do Império propriamente ditas.

A maneira como Oliveira Vianna relaciona tudo isso à obra institucional e de construção de uma mística nacional da elite imperial e as violações de direitos, lei e Constituição, já pode indicar algo do lugar que estas idéias têm para ele. O valor fundamental parece ser o de unidade e de nacionalidade, os demais cedendo diante deles. Formulando uma imagem do Brasil colonial na qual o latifúndio é que era a totalidade, contendo em si toda aquela sociedade, Oliveira Vianna não consegue enxergar a totalidade da Nação, que teria que ser formada pela unidade dos vários latifúndios. Assim, o Estado teria que ser o formador dessa totalidade, isto é, da Nação. Daí a valorização do sistema político Imperial, demonstrando sua admiração por um Estado forte e dissociado da opinião das massas, encontrando sua legitimidade em si mesmo. Dir-se-ia que o Estado Imperial concentrava toda a autoridade, principalmente pela ação moral do Imperador, mas ainda não tinha toda a potência. Estas idéias serão mais exploradas na parte seguinte deste capítulo, que trata das idéias de Estado e Direito para Oliveira Vianna.

Ora, essa obra política sofreu duas descontinuidades que lhe servem de contraprova à sua tese. A primeira foi o desmonte do sistema político do Império durante o período Regencial. Se os períodos de D. Pedro I e de D. Pedro II foram de combate e de sufocação da caudilhagem (1920, p. 285/286 e 294) o interregno “republicano” foi de renovação da sua força. Nas palavras de Vianna:

Estabelecendo, com efeito, um sistema de descentralização amplíssima, ao modo americano, esse código [refere-se ao Código de Processo Criminal de 1832] *enfraquece de maneira mais profunda o poder geral*, cuja solidez o século anterior penosamente construíra.

Dá-se, então, na vida política nacional, uma sorte de recuo, que projeta instantaneamente o País para a fase anárquica do II século: e o velho caudilhismo local revive e refloresce, com exuberância e energia. (1920, p. 286) (ênfases nossas)

Com essa contraprova, Vianna reforça uma de suas idéias mais fortes: a de que a sociedade brasileira deve ser o tempo todo e em todos os lugares controlada, regulada, ordenada pelo Estado. Se isso não ocorrer, a sociedade regride, degenera, perverte e perde a unidade. Essa idéia chega a ser formulada explicitamente, quando ele explica a existência da caudilhagem e da anarquia branca:

Este estado de caudilhagem onipotente e franca anarquia é lógico. Resulta da manifesta disparidade entre a expansão colonizadora e a expansão do poder público – disparidade inteiramente particular à nossa história. Entre nós o poder público tem uma marcha mais demorada do que a massa social, cujos movimentos a ele incumbe regular e dirigir. Há uma visibilíssima discordância, ainda hoje subsistente, entre a área demográfica e a área política, entre a área da população e o campo de eficiência da autoridade pública (1920, p. 272)(ênfases nossas).

A causa da anarquia é, portanto, a ausência do Estado. Mas não de um Estado qualquer, mas de um tipo de Estado que se impõe à Sociedade, sem ser tomado pela caudilhagem. A falta de “eficiência da autoridade”, por sua vez, é a capacidade de impor pela força a autoridade, pois é a esta que incumbe regular e dirigir a massa social. Se o Estado não o fizer, a sociedade degenera, volta-se para a anarquia e torna-se um caos. Posteriormente, esse raciocínio toma a forma de uma lei geral referente à organização política dos Estados. Segundo essa lei “um governo unitário implica (...) uma base geográfica ampla, mas também, correspondentemente, *uma circulação política extremamente desenvolvida*” (1923, p. 208/209) (ênfases nossas). Assim acontecera, por exemplo, no Império Romano e no Império Russo. Um, cortado por estradas por onde circulavam seus legionários, funcionários, republicanos, procônsules

e gerais; o outro pelas imensas ferrovias ligando Rússia Européia a Rússia Asiática: Transcaspiana e Transiberiana (1923, p. 210/211). O Brasil Império era a única exceção a essa lei, pelos motivos já explicados. Embora a autoridade estivesse com o Estado, o poder de impô-la não estava totalmente com o Estado, pois o território era mal integrado ao centro político.

A segunda descontinuidade naquela obra de combate à caudilhagem e de construção do poder central ocorre com o fim inesperado e até indesejado do Império⁶⁹. A República não contava com aquelas duas forças centrípetas: a do Imperador e a dos “homens de 1.000”. Por isso falhou em manter a centralização e teve que transigir com as tendências centrífugas montando o sistema federalista. Com isso, houve a volta da caudilhagem ao primeiro plano da política nacional (1923, p. 294). Assim, o período Republicano é o mais criticado da história brasileira de Oliveira Vianna. O próprio herói da Proclamação, Deodoro da Fonseca, é chamado de “caudilho”⁷⁰.

Contrariamente ao Império, na República ele não encontra motivos para admiração. Sua Constituição fora elaborada por figuras menores do cenário político nacional, “muita entidade entrelopa, muito arrivista, muito nouveau riche político, sem grande solidez de estrutura no caráter” (1927, p. 79). Uma parte de seus construtores era idealista, crente no poder das fórmulas escritas, não via a realidade da nação⁷¹. Falharam porque não engenharam “meio de resguardar os aparelhos da administração contra a influência perturbadora e corruptora do espírito de facção e politicalha”. Esse espírito foi invadindo o Estado, começando pelas instituições legislativas municipais, subindo às

⁶⁹ Cf. as sugestões de Oliveira Vianna em *O Ocaso do Império*, 1925, p. 164/171.

⁷⁰ Ver, por exemplo, *O Ocaso do Império*, 1925, p. 155 e 156.

⁷¹ Esta realidade era a que Oliveira Vianna descrevera: a ausência de consciência nacional e a onipresença do espírito de clã.

estaduais, depois invadindo os Executivos e Judiciários estaduais, o Executivo nacional, até chegar ao Judiciário Nacional, “ameaçando o Supremo Tribunal com uma lei de responsabilidade”. Todas as instituições foram, assim, submetidas à “lógica de clã” (1930, p. 44/45).

Os partidos se degeneraram em “puras organizações de interesses privados”, que não diferiam “pelo caráter privado, egoístico e personalíssimo dos seus objetivos, de uma firma comercial, de importância limitada, ou de uma empresa industrial de pequeno tipo” (1927, p. 187 e 192) com os quais o Poder Executivo tinha que negociar para governar. Era uma posição de

dependência humilhante do Chefe da Nação, responsável pela ordem pública do País e pela defesa das instituições em face da Câmara. O Presidente da República era obrigado a parlamentar, a transacionar, a ‘negociar’, por intermédio dos ‘líderes do governo’, com os grupos facciosos, que sob o falso nome de ‘partidos’, tinham representação na Câmara: só assim lhe era possível obter a concessão dos plenos poderes, necessários à defesa do Estado e da Nação [itálico original] (1927, p. 132) (ênfases nossas)

Os princípios norte-americanos dominavam. Não só a Câmara era eleita periodicamente, como o Senado. O Presidente da República era eleito diretamente, por meio de sufrágio popular, para um mandato curto. Assegurava-se a autonomia municipal e o Federalismo (1927, p. 96 e 285). Tudo isso enfraquecia o poder central, tornava-o impotente e o impedia de realizar seus dois objetivos máximos:

Dar consistência, unidade, consciência comum a uma vasta massa social ainda em estado ganglionar, subdividida em quase duas dezenas de núcleos provinciais, inteiramente isolados entre si material e moralmente: eis o primeiro objetivo.

Realizar, pela ação racional do Estado, o milagre de dar a essa nacionalidade em formação uma subconsciência jurídica, criando-lhe a medula da legalidade; os instintos viscerais da obediência à autoridade e à lei, aquilo que Ihering chama ‘o poder moral da idéia

do Estado': eis o segundo objetivo. (1920, p. 404) (em itálico no original)

Essas duas finalidades correspondem, segundo o autor, a problemas de “autoridade e disciplina”, de um lado, e “concentração e unidade”, de outro. Para Oliveira Vianna, estes deveriam ser os objetivos imediatos do Estado brasileiro. Já vimos como o autor valoriza a ordem, a fixidez, a densidade, a solidez, a harmonia, a autoridade, a potência e a coesão, quando falava do latifúndio. Não é diferente para o Estado que deve ser o realizador desses valores no Brasil, onde a Sociedade é em tudo o contrário daquilo: infixa, instável, facciosa, conflituosa, “ganglionar”, sem densidade, fluida. Com esta ou com outras fórmulas, as finalidades do Estado para Oliveira Vianna são: concretizar os valores da solidez, da coesão, da densidade, da fixidez e da unidade. Veremos a seguir que tipo de estruturas política e jurídica ele propunha para a concretização desses valores. Antes, porém, adiantemos algumas conclusões provisórias.

Oliveira Vianna era um descrente na capacidade política da sociedade brasileira. Descria principalmente da moralidade na política partidária. Para ele os partidos brasileiros estavam impregnados do espírito de facção e não conseguiam incorporar em seus quadros o homem político idealizado por Oliveira Vianna desde o começo de sua narrativa sobre os colonizadores lusos. Tal homem político deveria ter o caráter sólido, ser probo, manter a fidelidade à palavra, manter-se respeitável, ser como os antigos nobres europeus do pré-capitalismo: não almejar lucros injustos, ser desinteressado quando na atividade política, pensar antes de tudo no interesse da coletividade. Estas e outras qualidades são recorrentes no pensamento de Oliveira Vianna e se reproduzirão em seu projeto político, como se verá. Historicamente ele as encontra primeiro nos nobres europeus, depois nos senhores de terra brasileiros, depois nos políticos imperiais, os famosos “homens de 1.000”. Os detentores dessas qualidades

estão sempre em oposição à plebe, ao povo massa, aos mestiços, a essa gente infixa, imoral, corrompida e corruptora, agressiva, de caráter fluido. Porém, são essas qualidades que dão aos senhores a autoridade moral por meio da qual obtêm o respeito do povo.

Além dessas qualidades, existem aquelas de objetividade, realismo, pragmatismo. Nesse nível, se opõem idealistas e sonhadores, de um lado, e pragmáticos e realistas, de outro. Aqueles não conhecem a realidade do Brasil, se deixam seduzir pelas idéias do exterior, com suas construções doutrinárias, deixam a porta do Estado aberta para a entrada dos vícios, representados pelo povo-massa, pondo em perigo a unidade nacional. Nesse sentido seu pensamento parece realizar uma dupla hierarquização. Primeiro, uma entre os senhores e o povo massa, na qual este é em tudo o oposto degenerado das virtudes dos senhores. Depois, uma hierarquização entre os senhores mesmo. De um lado, os que aliam às virtudes morais às virtudes objetivas, realistas, positivas. Do outro, os que são sonhadores, utópicos, idealistas, que não conseguem enxergar a realidade do país. Aqui, portanto, ele constrói uma outra oposição. Essa oposição, por sua vez, parece estar centrada na idéia de potência, isto é, capacidade de concretizar a autoridade.

O nó da questão parece ser que os raciocínios são feitos com referência a duas totalidades diferentes: latifúndio e Nação. Embora inexistente ao tempo da Colônia, esta segunda totalidade tem uma presença surda e intermitente desde o primeiro momento da investigação⁷². A primeira totalidade é uma obra dos senhores, embora condicionada pela natureza do país. Há aí qualquer coisa de Individualista, de

⁷² A proposta de estudo de Oliveira Vianna em *Populações Meridionais do Brasil* já contém a idéia da nacionalidade brasileira: “investigar na poeira do nosso passado os germes das nossas idéias atuais, os primeiros albores da nossa psique nacional”, 1920, p. 49.

continuidade com a civilização européia, tão admirada justamente pelos valores que ela não tinha mais⁷³. Nessa totalidade a ordem e a hierarquia são preservadas. A segunda totalidade é que é problemática. Oliveira Vianna não consegue formulá-la a partir da soma dos latifúndios. Ele mesmo afirma a inexistência da Nação brasileira diversas vezes⁷⁴. Daí, ele introduz um terceiro elemento, estranho aos latifúndios, para formar a totalidade da Nação: o Estado. Com isso, se cria uma oposição entre Sociedade, contida no latifúndio, e Estado, construtor da nação. É com referência a esta segunda totalidade que os latifúndios são considerados negativos, e aí Oliveira Vianna lhes caracteriza como “clãs”, inserindo, com isso, a marca da negatividade. No Estado o latifúndio é redefinido, bem como suas relações internas são reinterpretadas. Aí, o mestiço ascende, enquanto força causal naturalizada, a uma condição superior à do senhor, e este elemento torna-se impotente como diante das forças que determinam a história. Neste nível, isto é, enquanto força causal, é que ocorre a inversão da posição dos senhores, que perdem o poder sobre os mestiços. Estes, considerados como uma “massa social”, têm mais força e determinam as ações dos senhores. Surgem, então, os clãs.

Ora, com referência à Nação/Estado⁷⁵ como totalidade, essa causalidade naturalizada deve ser combatida para o sucesso do Estado naqueles seus projetos. A Sociedade, como o lugar daquela causalidade, não pode, portanto, ocupar o Estado. A Sociedade está justamente naquele nível onde o inferior hierárquico pode se sobrepor ao superior como poder: a massa dos mestiços pode se sobrepor ao senhor; como o clã pode se sobrepor à Nação. Constrói-se, então, a partir da idéia de que a Sociedade está contida no latifúndio, uma outra oposição, já agora entre aquela e o

⁷³ O que não é uma contradição, já que a “produção” do latifúndio pelos senhores era valorizada, não como obra, mas como força apta a difundir e preservar os valores pré-Individualismo.

⁷⁴ Ver, por exemplo, *Problemas de Direito Sindical*, 1943, p. V.

⁷⁵ Veremos a seguir como os dois termos se confundem no pensamento de Oliveira Vianna.

Estado. A situação em que aquela ocupa o Estado é a anarquia, enquanto seu oposto é a ordem. Os exemplos de Oliveira Vianna sobre a Regência e a República visam a mostrar isso.

A questão aqui parece ser a seguinte: o raciocínio de Oliveira Vianna é tipicamente hierarquizante. Com isso, ele opera em dois níveis: o moral e o empírico. No primeiro o latifúndio é positivo pelos motivos que já mostramos. No segundo o latifúndio se torna o clã, e é negativo. Assim, volta novamente à dualidade que Vianna havia conseguido superar na sua análise do latifúndio como entidade moral. Essa dualidade, por sua vez, é próxima, senão idêntica, àquela que opõe Sociedade e Estado, fato e norma, real e ideal, às quais Oliveira Vianna também se refere. Conforme mostrado no segundo capítulo, são dualidades típicas da tradição brasileira. A hipótese defendida aqui é a de que essa dualidade se repete em Vianna na oposição dos dois níveis: empírico e moral. Se essa hipótese estiver correta, a divisão que a tradição brasileira enxerga na sociedade é fruto de um raciocínio hierárquico típico. Essa hipótese não pôde se confirmar no âmbito deste trabalho, contudo, será colocada em relação com algumas das idéias centrais aqui.

A reflexão de Vianna, como a da tradição brasileira, mostra que há uma ruptura na base das formulações sobre a sociedade brasileira. No âmbito deste trabalho, pensa-se que a ruptura está no próprio observador. É o que se viu em Oliveira Vianna. A dualidade, a ruptura entre o nível moral e o empírico está nele mesmo. Os seus valores holistas não lhe permitem formar um juízo moral positivo sobre as possibilidades de uma totalização no nível do empírico. Ele olha a sociedade brasileira e só vê egoísmos, facciosismos, conflitos, desunião. Tudo isso é fundamentalmente contrário à unidade que ele construía no latifúndio. É contrário também à visão etnocêntrica às avessas que ele tem das sociedades ocidentais. Nessa visão, predominam

o altruísmo, a renúncia, a subordinação. E é contrário também ao Individualismo, que vimos com Dumont. Neste, a sociedade é vista como sendo formada a partir da união dos seus elementos: os Indivíduos. Vianna não consegue raciocinar dessa maneira. Seus valores não permitem o salto das partes ao todo. O todo deve preexistir e ordenar as partes. E, no nível empírico, não é isso o que ele vê. No entanto, os valores comandam a construção da realidade, e ele apenas procura explicações para o fracasso deles no nível empírico. Aí estaria, por exemplo, o papel da plebe como força causal, forçando a transformação dos senhores em caudilhos. Estaria também a adoção inconseqüente das idéias estrangeiras, isto é, do Liberalismo. Este seria o responsável pelo aparecimento da plebe como força no cenário político. Minha hipótese é que para Vianna, a combinação do Liberalismo com a imoralidade e o espírito de clã, característicos do nosso povo, é que teria trazido de volta a dualidade. Era preciso, no entanto, retirá-la de novo do pensamento e da realidade. Para isso, Oliveira Vianna propunha o abandono das instituições liberais e a constituição de um aparelho político e jurídico adequado à nossa realidade. Veremos agora qual o desenho que Oliveira Vianna propunha para essas instituições.

CAPÍTULO 7 – ESTADO E DIREITO, OU O LATIFÚNDIO HIPOSTASIADO

Com a reintrodução da ruptura, ou dualidade, na sua descrição da realidade brasileira, Oliveira Vianna busca uma nova forma de superá-la, agora no nível do empírico, onde ela havia se manifestado sob a forma dos clãs. Como vimos no capítulo passado, para Oliveira Vianna o Estado brasileiro tinha dois fins: solucionar os problemas de “autoridade e disciplina” e “concentração e unidade”, justamente eliminando o espírito de clã e os próprios clãs existentes na sociedade brasileira. Assim, o Estado deveria incluir instituições específicas, “um sistema de freios e contra-freios”, organizadas em torno de um princípio particular: “neutralizar a ação nociva das toxinas do espírito de clã no nosso organismo político-administrativo; [ou] quando não seja possível neutralizá-las, reduzir-lhes ao mínimo a sua influência e nocividade” (1927, p.67). Além deste princípio particular, havia dois princípios gerais, comuns a todos os Estados: “*integral realização do direito, no interior; no exterior, defesa da sociedade contra os seus inimigos*” (1927, p. 08) (em itálico no original). De modo que aquele princípio particular era instrumental em relação a estes, pois só pela eliminação do espírito de clã se poderia chegar à realização do direito e à defesa da sociedade.

Para isto era preciso proceder a uma série de reformas não apenas políticas, mas principalmente econômicas e sociais (1927, p. 112). Essa afirmação é constante na obra de Oliveira Vianna e é coerente com suas formulações anteriores, segundo as quais a sociedade brasileira era um problema⁷⁶. Se a sociedade era um problema para o Estado e não o contrário, não se podia instaurar aqui um regime de

⁷⁶ A forma mais audaciosa desse raciocínio é aquela feita no estudo do “Direito público costumeiro”, em *Instituições Políticas Brasileiras*, 1949, na qual o autor só encontrou deformações.

opinião, ou de maioria, isto é, uma democracia. É que para ele, “todos os erros, descalabros e desatinos, que temos o hábito de levar à conta de alguns homens, outra coisa não são senão consequência das deficiências e do rudimentarismo da cultura política do nosso próprio povo – das massas populares, a quem cabe, afinal, num regime de maioria, a responsabilidade da direção do seu país” (1930, p. 30/31). Cumpria, em primeiro lugar, afastar esse povo do Estado, purificar o Estado daqueles costumes perversos que ele identificaria no seu estudo do nosso direito público costumeiro.

Essa purificação do Estado exigia três medidas principais: acabar com os partidos políticos, pois estes nada mais eram do que simples clãs, organizados para a vitória nas eleições e a exploração do país (1930, p. 101/102; 1927, p. 185; 1949, p. 306); acabar com o Federalismo, instituindo um governo unitário com descentralização administrativa (1927, p. 287; 1952, p. 139) e, no plano nacional, submeter o Legislativo aos outros dois poderes, Executivo e Judiciário, pois aquele “na sua modalidade parlamentar, é, ao contrário do que parece, de uma importância secundária” (1930, p. 36/37). Com isso, se obteria uma “organização sólida e estável da liberdade, principalmente da liberdade civil, por meio de uma organização sólida e estável da autoridade, principalmente da autoridade central” (1930, p. 36).

Por sua vez, no nível das reformas sociais e econômicas, isto é, no plano da sociedade formulada como um problema, cumpria organizar nela o que os 400 anos de existência do Brasil haviam desorganizado: a solidariedade e o espírito público (1949, p. 305 e 308; 1943, p. V e VI; 1952, p. 173/174). Vê-se, portanto, que os problemas sociais ou econômicos eram encarados do ponto de vista do Estado, isto é, como problemas para o engrandecimento deste. Nota-se que isso se parece com o início do reconhecimento da existência dos fenômenos econômicos pelos “mercantilistas”,

que, no entanto, consideravam esses fenômenos apenas do ponto de vista da “prosperidade e do poder do Estado”⁷⁷.

Vê-se agora, com um pouco mais de detalhes, como Oliveira Vianna pensava organizar as instituições responsáveis por essas transformações, começando pelas políticas. A extinção das organizações partidárias deveria se dar em todos os níveis, desde o município até a Nação. Os partidos políticos seriam extintos para não competirem com as outras formas de solidariedade social para a ação política, que o Estado organizaria, e para extinguirem de uma vez por todas os clãs eleitorais, forma pela qual ainda subsistiam no país os antigos clãs rurais. Em seu lugar, o Estado instituiria a “representação profissional, como forma obrigatória e exclusiva, para a constituição dos conselhos municipais”. Vianna acrescentava que só no nível municipal o país estava pronto para a representação profissional (1927, p. 195/197). Só após a organização das classes econômicas no Brasil, por meio de uma reforma social e econômica, que veremos adiante, é que o país estaria pronto para a representação política das mesmas (1927, p. 259).

A extinção dos partidos reclamava a criação de um novo complexo de instituições responsáveis pela troca de informações entre governo e sociedade. Estas instituições substituiriam a nossa velha técnica legislativa, na qual as leis eram elaboradas pelos burocratas do governo, trabalhando em “isolamento”, e depois recebiam “a dócil homologação das Câmaras” (1930, p. 129). Suprimindo esse modelo, o Estado corrigiria dois erros: um erro de técnica, “porque não há lei perfeita sem a colaboração dos técnicos, dos profissionais, dos ‘práticos no negócio’”, e um erro de psicologia política, “porque nenhuma lei vinga sem a adesão moral do povo” e “em

⁷⁷ Cf. DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*. Génèse et épanouissement, 1985. No original: “Ils [les mercantilistes] considèrent les phénomènes économiques du point de vue de la politique. Chez eux la fin le plus souvent poursuivie est la prospérité et le pouvoir de l’État....”, p. 44.

geral, as leis em que o povo não colabora, não têm essa adesão” (1930, p. 130). A responsabilidade pela correção do primeiro erro caberia aos Conselhos Técnicos. Estes seriam instituições compostas por “competências”, por “especialistas” e “técnicos”, escolhidos por força da própria lei: a) nas esferas da alta administração; b) nos centros de cultura especializada; e c) principalmente no seio das associações de classe”, com competência consultiva na obra administrativa do governo (1930, p. 136/137). Quanto ao segundo erro, competiria à ciência resolver, revelando os traços da psicologia social, dos sentimentos e dos costumes do povo-massa (1949, p. 439 e 469).

Os Conselhos Técnicos cumpririam também a função de estabelecer um novo regime de opinião no Brasil, isto é, estabelecer a “democracia” do Estado autoritário brasileiro sobre outras bases: as classes econômicas, porque estas sim, é que representavam o povo (1927, p. 211/215). A substituição da atividade Parlamentar pela dos Conselhos Técnicos era o caminho da democracia no Brasil. No entanto, a função dos Conselhos seria apenas prover o Estado com as informações necessárias para o melhor desempenho de suas funções. Não se tratava, pois, de submeter o Estado aos ditames da economia, uma vez que “o político, parece-me fora de dúvida, deve preponderar sobre o econômico, no sentido de que a organização econômica deve ficar subordinada à direção política da sociedade – ao Estado, que nela introduz o princípio ético ou o sentido do bem comum ou nacional” (1927, p. 219).

Há até aqui diversos pontos interessantes para o estudo da ideologia de Vianna. O primeiro deles é a desconfiança da moralidade da atividade política clássica. Baseado no diagnóstico da sociedade brasileira desde a Colônia, Oliveira Vianna não acreditava ser possível evitar a corrupção do Estado pelo espírito de clã e de facção, pelo egoísmo e pela defesa dos interesses particulares. Pensava, assim, substituir a política clássica pela política técnica, livrando esta do componente conflituoso típico

daquela. Com isso, conseguiria uma aproximação entre fato e norma, aumentando a eficácia e a efetividade do Estado. De outro lado, via na atividade econômica uma continuidade das atividades da sociedade brasileira⁷⁸, isto é, descoordenação, insolidariedade, egoísmo e ausência de ética. Trata-se de um julgamento de valor contrário àquele feito por Mandeville, segundo o qual os egoísmos individuais no campo econômico resultavam no bem comum. Para Oliveira Vianna o “princípio ético” deveria ser introduzido de fora, pelo Estado, só assim a economia trabalharia para o bem comum. Temos então que em Oliveira Vianna a economia não havia se emancipado da moral, o que legitimava a intervenção da política.

O que se verá agora é a solução de Oliveira Vianna para o problema da centralização. Oliveira Vianna era um crítico severo do Federalismo no Brasil. Era preciso, antes de mais nada, inverter o princípio básico do federalismo e reformulá-lo assim: “reserva, a favor da União, de todo poder ou direito não conferido expressamente aos Estados” (1927, p. 287). Baseado nesse princípio anti-federalista, restariam aos estados as competências explicitamente conferidas pela União. Inverte-se, portanto a lógica, já que o poder, aqui, parte do alto, isto é, da União, e vai gotejando em direção aos estados e municípios. Este sistema, ele chamava de “desconcentração organizada” (cf. 1927, p. 286) ou de “descentralização funcional”, que consiste na centralização do poder com a descentralização das funções (cf. 1952, p. 140/141). Nessa lógica, o Estado instalaria nos municípios e nos estados instituições especializadas, como sindicatos, Instituto do Café ou do Mate, Juntas de Conciliação e Julgamento, coordenadas, dirigidas e controladas por um centro sediado na capital do país. Estas instituições

⁷⁸ Remeto aqui ao capítulo V de *Problemas de Organização e Problemas de Direção*, 1952, “O problema das nossas crises econômicas e as nossas elites industriais”, no qual ele encontra na economia quase industrial do Brasil o mesmo individualismo e a mesma anarquia que encontrava no Brasil Colonial sob os caudilhos.

obedeceriam a uma hierarquia descendente, começando no órgão nacional, passando pelo estadual e chegando ao municipal, quando fosse o caso (1952, p. 141/142). Seriam como que tentáculos de um mesmo polvo.

O outro problema ligado ao federalismo era a co-existência dos Judiciários estaduais e federal. Oliveira Vianna propunha

como ponto fundamental da revisão constitucional [da Constituição de 1891], *sobre o qual não se permitiria a menor transação* [itálico original]:

- a) a unificação da justiça e do processo, tornando um e outra da competência da União (...);
- b) a faculdade, atribuída ao Supremo Tribunal de, por provocação do governo federal ou estadual, ou de tribunais regionais, ou de qualquer Instituto da Ordem dos Advogados do país, declarar, de maneira genérica e com força obrigatória, a inconstitucionalidade das leis federais ou estaduais, ou a nulidade de quaisquer atos dos poderes federais, estaduais ou municipais;
- c) a amovibilidade compulsória dos magistrados, regulada por lei e determinada pelo Supremo Tribunal. Os magistrados do termo ou de comarca servirão por prazo prefixado em lei, findo o qual serão automaticamente removidos para outro termo ou comarca;
- d) constituição de tribunais regionais. (1930, p. 186/187)

Coerentemente com sua avaliação negativa da sociedade brasileira, este autor propunha, senão impunha, como medida para “libertar o juiz local (...) das influências diretas ou indiretas dos grupos políticos e das vicissitudes a que os sujeita o mandonismo local” (cf. 1927, p. 294) o afastamento puro e simples da magistratura da sociedade e a constituição dela em um corpo totalmente ligado ao Estado, o que será visto logo a seguir. Observa-se, por ora, que cumpria acabar com a estadualização da justiça, no bojo da reação ao federalismo.

Quanto ao problema da submissão do Poder Legislativo ao Executivo e ao Judiciário, a institucionalização disso corresponderia ao seguinte. Primeiro,

cumpria estabelecer uma forma de eleição do Presidente da República que tivesse uma lógica técnica. Para isso, Vianna idealizou um sistema de eleição por colégio eleitoral, na qual os eleitores seriam divididos em políticos e não-políticos. Os primeiros seriam, no máximo, 40% do colégio, enquanto os segundos seriam quase dois terços. Sua composição incluía os membros dos Executivos federal, estadual e do Rio de Janeiro e os membros das Assembléias Nacional e Estaduais, do lado político. Do lado não-político estariam os magistrados do Supremo Tribunal e dos tribunais estaduais, os membros dos Conselhos técnicos nacionais e do Conselho Nacional⁷⁹, os professores universitários e os membros de Instituições culturais – Academia Brasileira de Letras, Academias de Medicina, Institutos Históricos, Institutos de Advogados etc. (1927, 253/255).

A isso acrescentava algumas restrições aos direitos políticos dos cidadãos, estabelecendo uma hierarquia entre eles. Em primeiro lugar, propugnava pelo voto censitário, com “um censo alto como critério da capacidade eleitoral do cidadão, nas eleições para presidente de estado, deputados estaduais e federais; reservando o sufrágio generalizado às eleições para a formação dos conselhos municipais”. Em segundo lugar, defendia a distinção entre capacidade de eleger e capacidade de ser eleito, que ele chamava de *jus suffragii* e *jus honorum*, “estabelecendo, para esta, condições mais rigorosas de cultura e idoneidade moral” (1930, p. 191). Tratava-se, portanto, de hierarquizar os eleitores segundo critérios financeiros, educacionais e morais, estabelecendo três níveis de participação política pelo voto: os que só podiam votar nas eleições locais, os que podiam votar nestas e nas estaduais e nacionais, e os que podiam votar e ser votados. Com isso se preservaria a máxima de que “o governo é uma função de elite e das elites” (1927, p. 252) enquanto a outra medida garantiria que a

⁷⁹ A ser exposto adiante.

eleição obedeceria à lógica da técnica e do conhecimento (1930, p. 189). O principal objetivo era a exclusão do povo da eleição, pois com isso “libertaríamos a escolha do supremo magistrado da República da intervenção das massas eleitorais do interior (...) e entregaríamos esta escolha principalmente às elites cultivadas das capitais e das cidades, cujo campo de informação domina soberanamente todo o horizonte nacional” (1927, p. 255/256).

Este presidente, assim eleito, concentraria em si quase todos os poderes até ali distribuídos em dois órgãos: Executivo e Legislativo. Seriam conferidos a eles os poderes de dissolver a Câmara, dispor em detalhes sobre tudo o que a lei preceituasse em generalidades, legislar por meio de decretos-leis, deter ordinariamente o poder de iniciativa dos projetos de lei (1927, p. 132/141). Tratava-se do “Presidente Único”, isto é, de um presidente que não dividisse com ninguém seus poderes, só subordinado à Nação e só dela dependente, que fosse a afirmação da “unidade e da personalidade da Nação, a sua expressão definitiva e resplandecente” (1927, p. 207/208).

Para ajudar no reforço da autoridade presidencial e esvaziar as prerrogativas do Parlamento, propunha a substituição do Senado pelo Conselho Nacional, a ser composto de 21 das “personalidades mais eminentes do país, que se hajam feito notáveis nos vários domínios do conhecimento”, eleitos por um colégio eleitoral⁸⁰ para o exercício de um mandato vitalício. Entre suas competências estavam as de resolver quanto à intervenção do governo federal nos estados; vetar certos atos de outros poderes; resolver conflitos entre os poderes da União e dos estados; julgar os membros do Supremo Tribunal Federal e da magistratura em geral; opinar em projetos

⁸⁰ Cujas composição seria a seguinte: membros do Conselho Nacional; membros do Tribunal de Contas Federal; Membros do Supremo Tribunal; tantos membros da Câmara Federal quantos forem os estados.

de lei; exercer controle sobre as propostas relativas à fixação dos salários dos deputados e do Presidente; determinar o número de membros que devem compor a Câmara e o critério de sua distribuição por estados (1930, p. 183).

A maioria das prerrogativas de controle da atividade presidencial, por sua vez, era transferida da Câmara ou do Senado para o Supremo Tribunal Federal, para o Conselho Nacional, ou para o Tribunal de Contas Federal (cf. 1930, p. 188/189). Era preciso, além disso, dar aos funcionários públicos um estatuto que os garantisse contra eventuais arbitrariedades do Presidente, bem como obrigá-los ao concurso público para o ingresso no serviço público (1930, p. 189).

Ora, por esse sistema o Estado se fecha como um círculo sobre si mesmo. São sempre os mesmos membros das instituições estatais que se votam entre si, se candidatam entre si, se elegem e fiscalizam entre si. É como se o Estado se separasse definitivamente da sociedade, evitando se contaminar com ela, como os antigos senhores evitam se misturar com as raças inferiores e, por meio da ação desse “preconceito salutar”, mantinham puras suas qualidades morais. Aqui, é quase como se Oliveira Vianna repetisse o raciocínio e, para evitar a contaminação do Estado pela imoralidade da sociedade, construísse um sistema para exercer o mesmo efeito daquele “preconceito salutar”. De certa forma, ele repete aquela oposição entre senhor e mestiço, terra e trabalho, latifúndio e clã, nessa outra entre Estado e Sociedade. É como se esta fosse a degeneração do Estado e este devesse se preservar do contato com aquela.

Continuando a análise das propostas de Oliveira Vianna para o Estado e o Direito no Brasil, tem-se a do papel do Judiciário na organização política defendida por ele. Para Oliveira Vianna, como já foi dito, o Judiciário deveria ser unitário, isto é, somente Federal. Portanto, aplica-se a ele a mesma lógica de afastamento da sociedade

até aqui no centro de sua proposta para o Estado, visando a libertar o juiz do jogo das facções. Para ele a dualidade da magistratura correspondia à instituição de uma “justiça fraca, sem força, nem moral, nem material, para reagir contra a pressão, que sobre ela exercem as ‘máquinas’ partidárias locais” nos estados. Ali, haveria apenas três tipos de juízes: o juiz maleável, o juiz tímido, e o juiz faccioso. O “centro do problema está, pois, em eliminar estes três tipos de juízes, eliminando as causas que os geraram”. Para isso, a solução seria criar o juiz forte e independente das máquinas políticas. E, para atingir esse fim, só há um meio: é a União apoderar-se da magistratura dos Estados (1927, p. 292/293). As autoridades judiciárias eram as que mais precisavam trazer o carisma de uma autoridade mais alta e mais imparcial (1949, p. 500).

Para libertar o Judiciário das influências políticas, propunha que o Supremo Tribunal organizasse a si próprio e às demais magistraturas, repetindo aquele raciocínio do fechamento em si mesmo. Respondendo antecipadamente a eventuais críticas sobre a formação de uma “oligarquia do Supremo”, declarou que a “oligarquia da Toga – seria ainda a única realmente benéfica e liberal, a única cuja opressão não humilharia – porque seria a opressão da lei e não a do arbítrio” (1930, p.69). Os juízes são, assim, revestidos da quase infalibilidade, desde que federais, isto é, ligados ao Estado unitário e autoritário de Oliveira Vianna. Daí que ele propusesse também a ampliação das competências do Judiciário, que passaria a intervir no processo eleitoral, condenar as autoridades reconhecidas coatoras em processo de *Habeas Corpus* às penas da lei, declarar a inconstitucionalidade abstrata das leis, julgar os crimes de responsabilidade do Presidente da República e dos presidentes de estados, participar na eleição do Presidente da República e dos membros do Conselho Nacional (cf. 1930, p. 183, 186/187 e 190/191; e 1927, p.254).

O papel do Judiciário no Estado ideal de Oliveira Vianna é tão central que ele chegou a pensar nele como exercendo uma função comparável à do Poder Moderador no Império:

O problema central da obra revisionista há de ser, pois:

a) ou investir o Poder Judiciário, tornado exclusivamente federal, de uma força e de uma autonomia, estendidas até o máximo das suas possibilidades; ou

b) criar um quarto poder, tal como o antigo Poder Moderador, que, sendo vitalício, também tenha, entretanto, o direito de iniciativa, que o Poder Judiciário não tem.

Em suma: *ou isto ou qualquer outra coisa que represente um centro de força*, de natureza essencialmente política; mas, *completamente fora de qualquer atinência ou dependência com os grupos partidários*. Este centro de força, cuja necessidade todos sentimos, seria organizado de maneira tal *que pudesse agir direta e espontaneamente*, e com eficiência imediata quando se fizesse preciso, *sobre os grupos, as facções e os clãs, neutralizando-lhes a influência e a nocividade na vida administrativa do país* (1930, p. 45) (ênfases nossas)

Pode-se ver aqui a função que o Judiciário tinha para ele: se contrapor aos clãs e neutralizar sua influência. É interessante lembrar que este era justamente o princípio particular que deveria reger o Estado brasileiro: “neutralizar a ação nociva das toxinas do espírito de clã no nosso organismo político-administrativo; [ou] quando não seja possível neutralizá-las, reduzir-lhes ao mínimo a influência e a nocividade” (1927, p. 67). Assim, o Judiciário é a instituição responsável pela manutenção do princípio estatal de combate aos clãs.

Para que o Judiciário cumprisse bem essa função era preciso que ele estivesse reforçado, isto é, não submetido ao Parlamento nem ao Executivo, poderes cuja essência é política (1930, p. 68/69). Para garanti-lo em relação a este último, bastava instituir garantias funcionais, conforme já mostrado. Para descolá-lo do Parlamento era preciso modificar a maneira como os juízes interpretavam e aplicavam

as leis. Daí a cruzada de Oliveira Vianna contra a “teoria fonográfica da função judicial” expressão irônica que ele tomou emprestada de um autor americano para se referir à célebre afirmação de Montesquieu, segundo a qual os juízes não deveriam ser mais do que “la bouche des lois” (1952, p.148). Para ele os juízes deveriam ter liberdade para interpretar a lei.

A mais célebre defesa da liberdade de interpretação dos juízes em face da lei foi feita em *Problemas de Direito Corporativo*, por ocasião da defesa da constitucionalidade do projeto de organização da Justiça do Trabalho, de cuja comissão elaboradora ele fizera parte. Vianna parte da distinção de dois métodos de exegese constitucional em disputa nas cortes americanas, a interpretativa e a construtiva, para depois encontrar esse “movimento de reação contra o formalismo jurídico” em toda a Europa. Enquanto o primeiro se preocupava somente com o “conceito gramatical, lógico” da lei e do seu confronto com outros textos, o segundo tentava “ajustar o sistema da Constituição e a estrutura político-administrativa a esta sociedade em evolução, de maneira que esta encontre nesse sistema ou nessa estrutura um instrumento, não embaraçador, mas facilitador desta evolução”. Para isso este método introduzia na interpretação o critério metajurídico da política (1938, p.25/26 e 31).

É fácil perceber de que lado está Vianna quando ele diz que os partidários do método construtivo, que ele chama também de “sociológico ou realista”, são pragmáticos. Ele mesmo se dizia um pragmático. Mas a questão fica ainda mais clara quando ele critica o método interpretativo, ou clássico, ou “escolástico”, por pensar a Constituição e a sociedade como coisas distintas, separadas (1938, p. 27 e 29). Ora, Oliveira Vianna era justamente um partidário da união entre norma e fato, defendia que as normas fossem extraídas da observação dos fatos. Não podia, portanto, admitir

aquela separação. Era aí que começava sua defesa da liberdade de interpretação do juiz em face da lei.

Para ele o Brasil se mantivera até ali apartado dessa preocupação com a renovação da dogmática jurídica e da exegese dos textos. Aqui só existia o método interpretativo, porquanto nossos juristas eram predominantemente “civilistas, comercialistas, processualistas, grandes advogados; mas sem a mentalidade dos verdadeiros publicistas” (1938, p.36/37). É aí que entra a defesa da constitucionalidade do Projeto de Organização da Justiça do Trabalho. A acusação de inconstitucionalidade era um erro de método exegético. Os acusadores estavam utilizando o método interpretativo, quando se tratava de usar o construtivo. Vejamos os termos de Oliveira Vianna:

O melhor exemplo desta peculiar metodologia, meramente interpretativa, dos que vão procurando penetrar o sentido dos novos textos constitucionais está no modo por que estão sendo interpretados e entendidos os dispositivos da nova Constituição relativos à organização e competência da Justiça do Trabalho (...). É o pleno regime do civilismo, do comercialismo, do processualismo, do praxismo, do formalismo jurídico – da ‘Pandectologia mumificada’, de ironia de Wilhelm Sauer. É o império soberano da *Praxe Forense*, de Ramalho, e da *Hermenêutica*, de Paulo Baptista. Puro jogo de silogismos abstratos. Um texto constitucional – túmido, até quase a rebentar, de significado político e social – reduzido aos termos de uma pura equação algébrica (1938, p. 37)

Oliveira Vianna se batia arduamente pela superação do formalismo jurídico como forma de libertar o juiz da política, isto é, da legislação formulada pelo parlamento. Sua posição fica mais clara quando fala da “eqüidade” como fonte subsidiária do Direito do Trabalho. Para ele o juiz do trabalho deveria decidir sempre segundo a eqüidade, na falta de lei. Ora, citando um jurista italiano, Vianna defendia que “eqüidade equivale dizer que o juiz é livre no decidir, isto é, é *solutus legibus*. É

como se dissesse que, na ausência de lei ou de disposição contratual expressa, o juiz entra no pleno domínio do ‘direito livre’, de Ehrlich, ou do ‘direito intuitivo’, de Petrasisky” (1938, p.196/197). Assim, a luta dele era para liberar o juiz das constrições, de ter que se submeter à lei, isto é, às deliberações do Parlamento, representando o povo, concretizadas nas leis. Já vimos como ele defendia a submissão do Parlamento ao Judiciário e ao Executivo. Ora, a obra só estaria completa se os juízes pudessem se liberar da “teoria fonográfica” e pudessem decidir de acordo com o seu próprio entendimento do que era o direito, ou a lei.

Nesse ponto, Oliveira Vianna tem uma concepção totalmente antiindividualista do direito. É que para ele “nenhum Estado, referindo-se às unidades da Federação, como nenhum cidadão e nenhuma classe, tem direitos contra a coletividade nacional: *não há direitos contra a Nação* – e é a concordância com o interesse desta que dá legitimidade ao interesse do Estado, da classe ou do cidadão” (1930, p. 182) (em itálico no original). Dito de outro modo, não existem direitos individuais nem direitos fundamentais. Todo o direito está submetido a um conceito de legitimidade que remete à Nação. Ora, para ele a construção da Nação “há de ser obra do Estado, realizando uma política nacional, racionalmente determinada, conscientemente deliberada” (1952, p. 175). Daí que o verdadeiro sentido daquela afirmação é: ninguém tem direitos contra o Estado. Temos então esta concepção de direitos ligada à defesa da liberdade de interpretação dos juízes em face das leis. Daí decorre também a constante desvalorização do Direito Privado na obra em que defende a “exegese construtiva”⁸¹. Lembremos apenas aquela transcrição feita acima, na qual o Direito Privado aparece ligado aos velhos manuais de direito de Ramalho e Paulo Baptista.

⁸¹ Ver, por exemplo, *Problemas de Direito Corporativo*, 1938, p. 114/115, 119 e 143.

Temos, portanto, uma concepção de Judiciário forte, responsável pela mais importante obra do Estado brasileiro: acabar com o espírito de clã e com os clãs. Este Judiciário deveria, portanto, ser afastado da sociedade, para evitar sua infiltração pelas facções. Por outro lado, deveria ter autonomia diante da lei, interpretando-a de maneira construtiva. Podendo, inclusive, em alguns casos, aplicar livremente seus próprios critérios de equidade. A isso tudo correspondia uma desvalorização do Direito Privado e uma concepção de direitos cuja legitimidade estava condicionada ao interesse do Estado. Eis o Judiciário de Oliveira Vianna.

Toda essa obra institucional não estaria completa sem as proclamadas reformas sociais e econômicas. Por meio dessas seria quebrado o espírito de clã existente na sociedade brasileira e se combateria a insolidariedade e o individualismo dos brasileiros. Tratava-se, portanto, de criar a solidariedade e o espírito público e de cooperação na nossa sociedade. Em parte, aqueles arranjos institucionais de que falamos acima responderiam por essa obra. Mas mesmo aquelas instituições precisavam, para funcionar adequadamente, de já contar com algum grau de organização coletiva na sociedade. Os próprios Conselhos Técnicos, bem como a instauração de instituições de representação profissional nos municípios, exigiam a organização das classes econômicas. Para ele, eram as classes econômicas organizadas o verdadeiro fundamento da Democracia no Brasil e a base dos partidos políticos (1927, p. 246/248). Sem ela, um e outro não existiriam sem os vícios que vinham revelando no nosso país.

Para organizar as classes Oliveira Vianna encontrou o mecanismo dos sindicatos profissionais. Idealizou, assim, uma estrutura de organização das classes econômicas por profissão, começando nos sindicatos, nos municípios; passando pelas federações, nos estados; até as confederações, em nível Nacional (1952, p.141). Cada sindicato representaria toda a profissão, categoria profissional ou “ofício” dentro da

base territorial do município. Vale dizer que o sindicato deveria ser único (1943, p 44). Ora, a razão da unicidade sindical era dada pela função que o sindicato deveria cumprir no país: ser a escola da solidariedade e da cooperação, realizar o treinamento das classes econômicas para a vida pública no Brasil⁸². Sem este treinamento, as classes econômicas não estariam em condições de cumprir o papel central que teriam no Estado idealizado por Oliveira Vianna. Tratava-se, aqui, de estabelecer uma interdependência das classes entre si, e entre elas e o Estado, tal como existira na visão que ele tinha do latifúndio como encarnação dos valores morais.

Essa função não poderia ser cumprida pelo mecanismo dos sindicatos múltiplos, os quais teriam por efeito justamente agravar o potencial conflituoso da luta de classes. Dado que o objetivo da criação dos sindicatos era justamente construir o espírito de solidariedade e a interdependência, seria de todo ilógica a opção pela multiplicidade de sindicatos. Argumentava Oliveira Vianna que essa opção seria “uma fonte permanente de lutas, dissídios, mal-entendidos e conflitos”, dadas as particularidades do nosso povo (1943, p.47). Isso seria contrariar toda a ideologia do autor, que pregava o desinteresse, a submissão dos egoísmos ao interesse coletivo, a solidariedade. O sindicato deveria ser, para ele, justamente o “processo mais eficaz, rápido e seguro para a intensificação e o desenvolvimento entre nós dessas formas de solidariedade social e de ‘consciência de grupo’” (1943, p.VII). Daí a necessidade do sindicato único.

Em contrapartida, as classes econômicas eram realidades naturais, para Vianna. Eram grupos sociais específicos, “definidos, revelando uma gênese

⁸² “Esses sindicatos, estes pequenos sindicatos de ofício ou de categoria irão exercer, no nosso sistema sindical, um papel comparável ao das escolas primárias, do nosso sistema de ensino: serão verdadeiras escolas primárias de educação do homem brasileiro no espírito de colaboração social e nos hábitos de solidariedade profissional.”, *Problemas de Direito Sindical*, 1943, p. XI.

própria, uma psicologia própria: idéias, sentimentos, ‘atitudes’ próprias; pequenos corpos que, dentro do grande corpo da sociedade, nascem, crescem, se desenvolvem, evoluem, decaem e, às vezes, morrem; tendo mesmo os seus elementos componentes certas características antropológicas diferenciais”. Estas características são mencionadas por ele em nota de rodapé de que vale a transcrever uma parte:

O ofício ou a profissão exerce uma influência decisiva sobre o indivíduo: é um fato de observação que a profissão lhe impõe a sua moldagem, moldagem psicológica principalmente. É o que Roger du Theil chama de ‘deformação profissional’: a profissão, para ele, resumindo aliás verificações da ciência, *deforma* (ou conforma?) a psicologia do indivíduo, modificando-lhe mesmo a sensibilidade, a percepção, a inteligência, o modo de raciocínio, o senso moral. (1943, p. 45) (em itálico no original)

Os membros de uma profissão se tornam para ele quase um outro tipo de homem, um grupo à parte dentro da sociedade, cujos membros compartilham características homogêneas ou muito próximas. Assim, a conclusão lógica é que estes homens devem se unir em um grupo organizado e, ali, defenderem os interesses coletivos, isto é, aqueles que compartilham enquanto membros daquele grupo.

Em relação com este raciocínio está o de que esse grupo homogêneo deve ter normas próprias e de aplicação generalizada a todos os seus membros, no que toca às relações de trabalho. As normas negociadas e firmadas em convenção coletiva de trabalho pelos sindicatos das classes devem se estender a todos os membros. Se não fosse assim, dar-se-ia, aqui também, margem para o surgimento de mais conflitos, seja entre os empregados e os patrões, seja dentro da categoria dos empregados (cf. 1943, p. 109/110). Assim, o surgimento de um conflito localizado, isto é, restrito apenas a um grupo de trabalhadores de uma categoria, significa, pela própria homogeneidade do grupo, um conflito latente em toda a categoria, de modo que a solução para aquele

conflito deve ser coletivizada: “na verdade, o conflito do trabalho, quando surge numa parte da categoria, é apenas a revelação, o indício, a síndrome de uma desordem econômica geral latente, de um mal-estar coletivo difuso, que somente pode ser corrigido e eliminado pela decretação de uma regra uniforme, disciplinadora de toda a categoria enferma” (1938, p. 118).

Ora, a solução do problema da categoria nesses termos só seria possível com a instituição do sindicato único, pois a existência de vários sindicatos para uma mesma categoria “dificultaria a aplicação e a eficiência das convenções coletivas”. A coexistência de vários sindicatos de mesma base territorial poderia levar ao estabelecimento de diversas convenções coletivas, cada uma abrangendo uma parcela da categoria, “donde a possibilidade de condições diferentes de trabalho e de salários dentro de uma mesma base territorial e para a mesma categoria – o que acabaria por estabelecer uma situação de concorrência desleal entre os próprios sindicatos da categoria” (1943, p.52). Logo, poderia levar a mais conflitos dentro da categoria. Já foi visto que isso contrariaria todo o espírito da função dos sindicatos no pensamento de Oliveira Vianna.

Complementarmente a tudo isso, Oliveira Vianna defendia o controle dos sindicatos pelo Estado. É que cada categoria no seu todo era presumida encarnar algo mais do que somente a soma do interesse individual dos seus membros. Ela encarnava o interesse coletivo que é interesse público. Por meio desse argumento Oliveira Vianna defendia o controle dos sindicatos pelo Estado. Será muito útil acompanharmos em detalhes o seu raciocínio:

Estas associações representam, com efeito, aquelas classes ou grupos sociais, cujas atividades, pela sua própria natureza, se destinam justamente a manter, na contextura de uma sociedade evoluída, as condições da sua vida fisiológica. Daí, na trama dos interesses

constituídos por estes grupos, não encontrarmos apenas interesses individuais ou a soma destes interesses individuais. Há nessa trama mais do que isto; nela, quando devidamente analisada, encontramos algo específico, algo transcendente a estes interesses individuais, uma outra e superior camada de interesses, já agora de substância *pública* e não *privada*: são os chamados interesses de ‘classe’ ou de ‘categoria’. Interesses de natureza coletiva e específicos, eles não se confundem com os interesses *individuais* dos elementos componentes das categorias; ao contrário, muitas vezes se opõem a eles, e os comprimem, e os limitam, e os anulam mesmo. Interesse de categorias, mas não interesses *exclusivos* de categorias; por isto, constituindo o plexo da vida vegetativa da sociedade e formando a base da sua subestrutura econômica, pertencem a toda Nação. (1943, p. 113) (em itálico no original)

Assistiu-se aqui ao milagre da transmutação substancial dos interesses individuais em coletivos e daí em públicos. A classificação de um interesse como coletivo leva, naturalmente, a que ele pertença a toda a Nação, que passa a ser o parâmetro para a proteção desses interesses e até dos direitos daquele grupo, como já visto. Também falou-se anteriormente o que significa Nação no Brasil, para Oliveira Vianna: Estado. Daí que os interesses individuais de membros de um grupo profissional, a partir do momento em que podem ser reconhecidos como coletivos, isto é, se referindo à “vida fisiológica do grupo”, deixam de poder ser determinados pela própria coletividade e, como passam a interessar ao Estado, devem ser determinados de fora, isto é, pelo Estado. Nessa determinação do exterior, o Estado pode inclusive se opor a, ou limitar, comprimir e anular, os interesses individuais dos membros dos grupos. Ou seja, o reconhecimento da existência de categorias profissionais, longe de constituir direitos contra o Estado, constitui direitos contra a categoria. Com isso, estabelece-se o regime de controle dos sindicatos pelo Estado, que Oliveira Vianna chamou de “coordenação descentralizada ou desconcentrada” (1952, p.141).

O que essas idéias mostram é que a organização das classes no Brasil, como a da Nação, seria feita de cima pelo Estado, que colocaria cada um no seu lugar, de acordo com as especificidades do seu grupo profissional. Não se pode deixar de notar um paralelo com o momento em que Vianna descreve a organização das massas de negros e índios pelos senhores: “cada raça se distribui pelas diversas classes sociais conforme suas aptidões específicas, e já vimos como os brancos sabem distinguir essas aptidões e orientar a distribuição e a fixação das duas raças inferiores no sentido de seu melhor aproveitamento” (1923, p.149). É necessário observar que quando ele escreve isso, está descrevendo o mundo todo ordenado, a totalidade completa e absolutamente independente do latifúndio. Lembremos também que o latifúndio é central no seu pensamento sobre a Colônia e que se contrapõe a diversas outras coisas tidas por “infixas”, “instáveis”, “sem densidade”, “anárquicas”. Dizendo de outro modo, o todo/Estado, precede os elementos/grupos e indivíduos, e organiza-os, hierarquizando-os por referência a si mesmo.

Por outro lado, viu-se um modelo de Estado que se isola da sociedade para se manter moral. Em um primeiro momento, faz isso acabando ou limitando as instituições por meio das quais a sociedade contaminava o Estado: partidos políticos, instituições legislativas estaduais e municipais, Legislativo nacional, justiça estadual, sufrágio universal. Depois institui uma série de órgãos que retiram sua legitimidade uns dos outros, como o Conselho Nacional e Colégio Eleitoral para escolha do Presidente da República; ou reforma órgãos já existentes no sentido de separá-los da política e introduzi-los naquele círculo de legitimidade. Aí, quase sempre os membros de cada órgão contribuem para eleger os outros e estes contribuem na eleição daqueles. Da mesma maneira, os controles são feitos mutuamente pelos órgãos deste círculo. Com isso, o Estado se isola da sociedade e evita sua contaminação. Mais uma vez, impossível

não lembrar dos senhores rurais do Brasil colônia, com seus preconceitos salutaros ajudando a manter a pureza e permitindo a ela “entrar o IV século, o século da Independência, sem a mais leve depressão no índice da sua moralidade”; e dos “homens de 1.000” do Império, que tinham, “mais do que a coragem, a volúpia da impopularidade”. Como que repetindo esses modelos, o Estado de Oliveira Vianna fecha-se em si mesmo.

Esse arranjo não ficaria completo se o Judiciário continuasse submetido ao papel de “boca da lei”, porquanto esta podia ser justamente o resultado da politicalha, da política das facções. Era preciso que o juiz adotasse o método da “exegese construtiva” e pudesse aplicar a “equidade” em alguns casos. Isso significava que o juiz deveria estar livre para aplicar a lei ao caso. De outro lado, os direitos individuais não poderiam ser direitos contra o Estado, este é que daria legitimidade àqueles. Do mesmo modo, os direitos que transcendessem a esfera individual se transformavam em direitos do Estado.

Nada disso estaria completo, no entanto, sem uma elite capaz de movimentar todo esse aparato institucional, e dali, irradiar para a população massa o seu influxo educador para a vida pública e a conscientização coletiva, e são estes os últimos pontos que veremos aqui. Para Oliveira Vianna a educação das elites é que era fundamental para a construção da consciência nacional, pois “os povos valem pelo teor moral e intelectual das suas classes dirigentes”. Além disso, como já estudado, o governo era para ele função das elites, de modo que sua educação era fundamental também para o bom funcionamento das instituições. O mais interessante a observar, no entanto, é que o sentido dessa educação das elites era justamente o de fazer prevalecer em suas idéias e em seus sentimentos a consciência da Nação, consciência do grupo e “devoção ao interesse público”. Ora, isto só podia ser obtido, para ele, pela “autoridade

externa”, isto é, pela força (1930, p. 170/174). Estas elites assim formadas teriam, sobretudo, o espírito do sacrifício dos seus “interesses pessoais e privados aos altos interesses do grupo e da Nação”. Seriam como aqueles homens que Oliveira Vianna, citando o sociólogo Benjamin Kidd, identificou no Ocidente, como sendo a “causa motriz da evolução social e da civilização”: “o indivíduo renunciando-se” (1952, p. 17 e 26).

Daí que o princípio da formação das elites pelo Estado devesse ser: “amparar, estimular e desenvolver todas aquelas atividades ou movimentos associativos desinteressados, inspirados em objetivos trans-individuais ou extrapessoais, que representem expressões de solidariedade social ativa. Quaisquer que sejam eles; por menores ou mais rudimentares; onde quer que se manifestem. Salvo, é claro, os que se constituírem com fins anti-sociais ou anti-nacionais” (1943, p. V e VI). Ou seja, trata-se da formação de elites seguindo aquele figurino que Oliveira Vianna, como no capítulo sobre a visão do outro de Vianna, pensava ter encontrado nos países que lhe serviam de modelo. Trata-se igualmente de elites que repetiriam aquelas qualidades morais vistas pelo autor na nobreza européia e depois repetidas nos senhores de terras brasileiros, nos “homens de 1.000” do Império, no Estado ideal que ele planejava e nos juizes. Apenas agora o Estado se colocava a obrigação de levar a cabo a formação dessa elite, não a deixando mais aos azares da genética, dos preconceitos salutarres, da ação seletiva do Imperador ou quaisquer outras forças sobre-humanas ou circunstanciais.

Com isso, penso que se fecha o arcabouço ideal de seu Estado. Já foi resumido acima como seria esse Estado, quais qualidades ele teria e qual seria sua lógica. Apenas faz-se aqui a observação de que os funcionários do Estado, os magistrados, os eleitores do Presidente, os Conselheiros, e todos os demais burocratas daquela estrutura que se fechava sobre si mesma, não poderiam jamais manuseá-la com

tanta virtude, como esperava Vianna, se não fossem, eles mesmos, pessoas que colocassem acima de tudo os interesses do Estado. Era enorme o poder que Vianna conferia àquela estrutura, que não reconhecia direitos oponíveis a si pelos cidadãos, que não reconhecia limites claros à atividade judicante, que não dava ao povo o poder de fazer as leis nem o poder de se organizar em partidos. Se ela fosse ocupada por grupos interessados em fazer dela o seu clã, o seu esquadrão de mestiços, nada se lhe poderia opor. Daí a necessidade de uma elite formada justamente a colocar os interesses dela acima dos seus próprios.

Dessa proposta de instituições e de reforma da sociedade, parece possível concluir que o problema de Oliveira Vianna consistia basicamente no seguinte: como manter o grupo situado no topo da hierarquia no comando da sociedade brasileira. O Liberalismo permitia, para ele, justamente o contrário, isto é, que os grupos inferiores pudessem se sobrepôr aos superiores por meio dos mecanismos liberais como política. Trata-se de um nível em que a massa pode mais que os senhores: o nível da sociedade naturalizada. Deixar este nível absorver o Estado era garantir que a anarquia prevalecesse. Seu conjunto de instituições visava, então, manter o Estado afastado da Sociedade, ao mesmo tempo em que ele iria subordiná-la por meio das reformas.

Vê-se, portanto, em que consistia o tão propalado objetivismo ou pragmatismo de Oliveira Vianna. De fato, tratava-se de adaptar as instituições à sociedade brasileira. Mas isso não significava que as instituições saíam da Sociedade. Pelo contrário, o Estado é que as elaboraria segundo seus próprios fins, adaptando-as ele mesmo a partir de uma visão da sociedade brasileira a ser fornecida “objetivamente” pela ciência. A adaptação aqui não é obra do povo ou das instituições liberais, mas da burocracia do Estado, ela mesma educada a pensar segundo a idéia da totalidade, ou da Nação, prevalecendo sobre os indivíduos.

Recapitulando tem-se a seguinte configuração de idéias: em primeiro lugar a valorização da ordem e da unidade. Isto pode ser pensado a partir da idéia de “subordinação”, significando submissão das partes ao todo. Na mentalidade moderna essa idéia foi substituída pelas de propriedade e autoconstituição da sociedade política, cujo correlato é o de obrigação moral. Esses traços são encontrados por Oliveira Vianna nas sociedades ocidentais, mas reinterpretados de uma maneira muito particular. Tão particular que sugere que ele jamais compreendeu o Liberalismo, tal como enunciado pelos próprios liberais. Interpretando Holisticamente a configuração das sociedades liberais, Vianna encontra nelas a ordem, a unidade e a renúncia, inseridas nos próprios indivíduos por conta de leis gerais superiores aos homens. Depois, tem-se que em Vianna há uma primazia das relações entre os homens sobre as relações destes com as coisas. O correlato disso é a valorização da terra e dos senhores sobre o trabalho e os trabalhadores, o que é facilitado pela correspondência desses termos, no caso do Brasil, às categorias de mestiço, escravo, negro e índio. Havia teorias científicas disponíveis para a defesa das desvalorizações daqueles elementos. Os elementos valorizados, por outro lado, o são tendo em vista sua capacidade de agir sobre os homens, isto é, de estabelecer uma ordem e uma unidade a partir da sua influência sobre as relações do homem com o homem. Além disso, os senhores representavam a civilização e uma série de qualidades morais ligadas ao universo da subordinação. Em terceiro lugar, há uma desvalorização da sociedade brasileira do ponto de vista da ordem. Ela é o lugar da anarquia, da ação da natureza sobre o homem, do individualismo. A sociedade brasileira é quase uma degradação das sociedades européias, por conta da ação do meio, cósmico (natureza) e social (povo). No nível dela, essas forças predominam sobre a capacidade de ação do senhor. A ordem e a unidade não são possíveis nesse nível, a não ser pela ação de algo que anule aquelas forças. Esse juízo a respeito da sociedade brasileira

fundamenta todas as propostas de Oliveira Vianna e pode ser lido a partir da idéia de Dumont acerca do papel fundamental do juízo de valor na constituição de um campo do conhecimento. A partir de uma caracterização negativa da sociedade brasileira, do ponto de vista da capacidade de formar um todo, isto é, da ordem e da unidade, legitima-se um pensamento no qual a intervenção do Estado na Sociedade é um imperativo.

Esse quadro geral fundamenta, portanto, todo o pensamento de Oliveira Vianna. Daí que suas propostas de Estado levem em conta justamente esses três raciocínios. A grande questão se torna, assim, adaptar o Estado à Sociedade sem sofrer o influxo desta para, depois, adaptar a Sociedade ao Estado. Com isso, Vianna tenta superar mais uma vez a ruptura que seu pensamento colocava entre Sociedade e Estado, normas e fatos, tal como ele havia feito em sua caracterização moral do latifúndio. O problema está, no entanto, em que Oliveira Vianna, nesse ponto, não conseguia fazer essa junção sem reafirmar novamente seus valores, corporificados anteriormente em seu latifúndio moral. São os valores do pertencimento, da renúncia, da hierarquia, da interdependência, da subordinação dos elementos ao todo, da ênfase nas relações entre os homens, da ausência de autonomia. Assim, seu Estado é a reintrodução do latifúndio moral, agora hipostasiado. Entretanto, a descrença de Vianna na capacidade moral da política no Brasil não o leva a modificar sua concepção de moral. Leva-o, pelo contrário, a tentar eliminar a política, substituindo-a pela técnica. Com isso, o Estado emancipa-se da moral, como em Mandeville com a economia. Isto é, deixa de precisar da atitude de renúncia impossível nos políticos brasileiros, e passa a se reger pela técnica. Mesmo os fins do Estado devem ser dados pela constatação objetiva dos males da Nação, no caso, a inexistência dela mesma.

CONCLUSÕES

Pretende-se aqui, sintetizar o pensamento de Oliveira Vianna. Em primeiro lugar, é preciso partir do todo, com referência ao qual as partes são hierarquizadas, para só em seguida ver como as partes se articulam. Ora, o todo do pensamento de Oliveira Vianna tem algumas características. A primeira delas é que o campo do pensamento que domina os demais é a política, e não a economia, como no Ocidente, nem a religião, como na Índia. Assim, seu raciocínio se desenvolve todo em torno de um tema: as relações entre os homens, mas privilegiando autoridade e potência, que são formas de uns influírem ou determinarem o comportamento dos outros. A segunda é a segmentação da sociedade brasileira em duas metades claramente opostas: senhores e seus derivados, de um lado, e povo e seus derivados, do outro. Todas as qualidades estão no primeiro grupo, todos os defeitos, no segundo. E aí, ocorre uma afirmação da especificidade do Brasil justamente no segundo grupo, pois o dos senhores tem uma continuidade com a cultura européia, embora não capitalista. Coerentemente, a sociedade brasileira é definida a partir de um julgamento de valor negativo: ela é corrompida, infixa, instável, incoesa, inconsciente, tudo isso culminando numa imoralidade e numa impotência para a auto-organização e para a imposição de uma ordem autônoma em todas as suas partes. A partir desse julgamento de valor, fica estabelecido que a sociedade brasileira se rege por leis gerais viciosas, pedindo, portanto, a intervenção exterior para ordenar, organizar, fixar, estabilizar e impor uma ordem universal à sociedade. Esse juízo de valor é oposto àquele que em Mandeville ajudava a emancipar a economia do Estado e da política. A terceira característica é o esforço por ligar Europa e senhores brasileiros. A impressão que dá é que se o Brasil fosse uma sociedade só de senhores, não seríamos muito diferentes da Europa. A mesma coisa se o meio ambiente brasileiro fosse outro. Por fim, formou-se um

pensamento que se pretende ser a palavra final a respeito do Brasil, objetivo e verdadeiro *até a medula*. Oliveira Vianna se filia clara e constantemente à tradição realista e objetivista brasileira, em contraposição à idealista. Essa tradição se distinguiria justamente por reconhecer a negatividade da identidade brasileira, o que significava abandonar quaisquer pretensões ao Liberalismo no Brasil. O Liberalismo, para Oliveira Vianna, seria entregar o governo da sociedade a ela mesma, o que não podia ser feito dado o julgamento de valor negativo que se confunde com a afirmação identitária. Daí que ser realista era ser pela primazia do político sobre todos os outros campos. Vejamos agora, no detalhe, como as partes do seu pensamento se articulam.

Analisando a Sociedade Colonial, Oliveira Vianna tem sempre por referência um valor último: a Nação, ou o Estado, sendo que ambos coincidem empiricamente no Brasil. Isso já é característico do pensamento tradicional (cf. DUMONT, 1980, p. 372/373 nota n. 17) e pode-se dizer que a Nação forma uma primeira totalidade, a totalidade maior. Dentro dela, e opondo-se a ela, está o latifúndio, este, só forma uma totalidade na medida em que incorpora qualidades morais. Aí, forma um todo que por sua vez se divide em diversos elementos que vão se subdividindo em outras totalidades. Assim, temos as seguintes oposições dentro do latifúndio. Em primeiro lugar, o grupo dos proprietários, se opondo a todo o resto, mas se dividindo entre proprietários agrícolas e proprietários vaqueiros. Os não-proprietários, por sua vez, se distinguem em brancos e não brancos. Os não brancos, entre mestiços superiores e todo o resto. Tanto brancos quanto mestiços superiores podem chegar a proprietários, pois possuem as qualidades morais para isso, as quais se medem pela vontade de ser proprietário. O ser proprietário, por sua vez, corresponde a possuir autoridade ou poder político. Daí que a hierarquização esteja relacionada, através da terra, ao poder político na Colônia. Os que não podem chegar a proprietários apresentam uma divisão um

pouco confusa, pois trata-se de dividi-los segundo o trabalho, isto é, a relação deles com as coisas, o que só é indiretamente o foco de Vianna. Assim, os índios, que cumprem funções guerreiras, são superiores aos negros. Mas parece que os índios que cumprem funções de pastoreio são inferiores, porquanto a lavoura é superior à criação justamente pelo seu efeito político, isto é, pelo efeito que produz nas relações dos homens entre si. De qualquer maneira, Oliveira Vianna não se detém muito na hierarquia no interior do grupo oposto ao dos não-proprietários que podem vir a ser proprietários. Trata esse grupo como “massa de mestiços”, “povo-massa”, “plebe rural” e os considera ao nível de uma força causal sobre-humana sem subjetividade histórica.

A oposição que orienta a hierarquização parece coincidir com o poder ou a autoridade, ao contrário do que ocorre com a hierarquia Indiana. Contudo, pelo menos à primeira vista, não é possível identificar claramente um valor dominante, como na Índia, onde a oposição puro/impuro coordena a hierarquização geral. O primeiro valor, isto é, aquele que orienta a oposição entre Nação e latifúndio, parece ser o da unidade territorial, que remete à capacidade de impor uma ordem ao todo. O segundo, parece ser a propriedade de terras, justamente pelo efeito que ela tem sobre as relações dos homens entre si. Isso confere ao proprietário poder sobre os homens. Dentro da categoria dos proprietários, da mesma forma, já que o proprietário agrícola tem um poder maior sobre os homens, porquanto a atividade destes na agricultura é mais constante. No entanto, parece que o valor oscila para o lado da fixidez e da estabilidade, talvez da ordem. A agricultura é superior à pecuária, pois contribui mais para a ordem. Isso significa que o tipo de relações entre os homens remete, nesse caso, às relações dos homens com as coisas, sendo que aquelas são preferíveis quando estas são mais ordeiras.

Os grupos de não-proprietários se hierarquizam segundo a possibilidade de virem a ser proprietários, isto é, de obterem poder político ou autoridade. Aqui, parece que se misturam alguns valores. Primeiro, o eugenismo, isto é, valor ligado à raça. Este valor, por sua vez, remete aos preconceitos sociais das classes superiores, que não permitem que uma pessoa nitidamente mestiça alcance o *status* de proprietário. O eugenismo da pessoa, então, compreende duas coisas: o desejo de ser proprietário e a possibilidade de sê-lo. A primeira coisa sendo algo individual, embora condicionada pela raça, a segunda, social, por se referir a barreiras superiores à pessoa. Essas barreiras, por sua vez, cumprem um importante papel na ligação que Oliveira Vianna faz entre raça, qualidades morais e propriedade. Os preconceitos permitem que a classe dos proprietários mantenha-se pura, isto é, não seja invadida pelo sangue mestiço. Isso tem a ver com a idéia de separação, importante no sistema de castas indiano. Ao mesmo tempo, as qualidades estão previamente situadas nessa classe, embora sejam desenvolvidas pelo latifúndio. Assim, ele enlaça poder político e qualidades morais superiores em um círculo, passando pela terra e pela raça. Ser senhor de terras já é, em si mesmo, indício de pureza de sangue e de qualidades morais, ao mesmo tempo que condição suficiente para a obtenção do poder. Desta forma, ter poder, isto é, terras, é indício de pureza e qualidades morais. Com isso, os valores se misturam na hierarquização, sendo que os elementos superiores são superiores sob todos os aspectos ao mesmo tempo em que detêm o poder.

Dito isso, acredito poder sugerir que o valor fundamental da hierarquização seja a confluência da potência, cujo desvalor correspondente é a impotência, com a moralidade, cujo desvalor é a imoralidade. O primeiro termo é uma tradução, já que Oliveira Vianna não o utiliza. Contudo, tem a vantagem de permitir compreender a totalidade do pensamento daquele autor. Trata-se de um conceito tomado

de Raymond Aron e que tem dois sentidos. No mais amplo, potência é designado como “capacidade de fazer”, enquanto no mais estrito significa “o potencial de comando, influência ou de coação que possui um indivíduo com relação a outros”. Remete, por isso, imediatamente, às relações dos homens entre si: “é a potência do homem sobre o homem (...) designa uma relação entre pessoas; mas, como designa ao mesmo tempo um potencial e não um ato, pode-se definir potência como o potencial de um homem ou grupo de estabelecer relações, de acordo com seus desejos, com outros homens ou grupos”. O primeiro sentido evoca subjetividade, isto é, poder agir por sua própria vontade, enquanto no segundo, evoca a capacidade de influir na conduta dos demais. Por outro lado, Aron distingue entre potência e poder, porquanto este é o ato, enquanto aquele é o potencial. Distingue-a também do domínio, que é uma relação de potência estabilizada, institucionalizada, legitimada e concentrada. Potência é o conceito genérico do qual aqueles dois são espécies (ARON, 1991, p. 15/17 e 19). Portanto, embora seja um conceito não utilizado por Vianna, sugiro que cabe aqui como tradução do valor que orienta sua hierarquização no latifúndio.

O conceito oposto à potência é o de impotência, não só de determinar-se a si próprio, o que no limite leva à de-subjetivação, mas também no sentido de influir nas condutas dos outros. Portanto, de qualquer forma que se olhe, o conceito remete às relações entre os homens, o que está de acordo com o pensamento de Oliveira Vianna. Além disso, as hierarquizações desse autor no latifúndio, referidas à terra, que está sempre ligada ao poder político, remetem justamente a um conceito que traduza esse efeito que a terra tem sobre as relações entre os homens. Mesmo as classes intermediárias dos brancos não proprietários e dos mestiços superiores se distinguem das que lhes ficam abaixo justamente pela potência em adquirir terras. De uma maneira um pouco redundante, da potência em adquirir potência. Já os escravos negros e até os

negros libertos e os índios, seriam os impotentes, já que não seriam sujeitos de suas próprias ações. No pensamento de Vianna são de-subjetivados, só valem quando organizados pelos senhores.

O valor da moralidade remete ao conceito de autoridade. Esse conceito é usado pelo próprio Oliveira Vianna, unindo as duas coisas na expressão “ascendência moral” e significando o prestígio e a respeitabilidade dos senhores, a força moral, o fundamento da autoridade. Por outro lado, o próprio autor separa, em alguns momentos, “autoridade” e “mando” (1920, p. 119) sem, no entanto, precisá-las, como é característico do seu pensamento. Ora, tudo isso aproxima o valor ao conceito de autoridade, que é definido por Aron como “a potência possuída por um indivíduo graças à posição que ocupa numa organização social, que não precisa ser pública” (ARON, 1991, p. 23). A autoridade não necessariamente coincide com a potência, já que aquela vem de uma posição reconhecida como legítima para o exercício da potência, que, no entanto, pode terminar se situando fora da posição oficial (cf. ARON, 1991, p. 23/24). A moralidade permite ao senhor ter ascendência sobre a plebe, isto é, ser reconhecido como naturalmente destinado a ter potência sobre os outros. Por sua vez, as características de moralidade remetem à terra, à raça e à reprodução das qualidades de nobreza. No pólo oposto, está a imoralidade, que leva à perda da ascendência moral, isto é, da autoridade. É justamente a imoralidade que caracteriza a plebe. Oliveira Vianna chega a atribuir essa imoralidade à ausência de autoridade paterna. Minha sugestão, então, é usar aqui a oposição moralidade *versus* imoralidade, para completar a dupla de valores que orienta a hierarquização de Oliveira Vianna. Não utilizo o termo autoridade por faltar um termo oposto adequado, mas insisto que a moralidade está indissoluvelmente ligada à autoridade no pensamento de Vianna.

Confirmada essa hipótese, as oposições entre potência e impotência, e moralidade e imoralidade, é que organizariam toda a hierarquia no latifúndio. Como teste preliminar tem-se: se houver hierarquia é possível que em um segundo nível, o inferior hierárquico inverta a relação, se tornando o superior. Ora, é de fato o que acontece no pensamento de Oliveira Vianna quando saímos do plano do latifúndio para o da sociedade global. Neste plano, inferior ao do latifúndio quanto à incorporação de valores, os negros, índios e mestiços inferiores, formam a massa social, que como força causal chega a condicionar fortemente as ações dos senhores, levando à anarquia e ao caos. Eis aí um exemplo típico de inversão também governado pelo mesmo valor da potência. Ocorre que a imoralidade da plebe não muda, isto é, quanto a este valor a inversão não se torna possível, os senhores continuam sendo moralmente superiores. É necessário, no entanto, notar que essa inversão ocorre fora do latifúndio, pois dentro, como já visto, os dois valores coincidem. É preciso então, ver o que acontece no pensamento dele com a primeira totalidade do seu pensamento: o Estado.

A transcendência dessa totalidade do latifúndio remete a dois níveis: o empírico e o normativo. No empírico, Oliveira Vianna faz o diagnóstico da pretensa “Nação” brasileira tal como ela se achava organizada no Império e na República. Principalmente nesta, em razão dos arranjos institucionais do Liberalismo, adotados postichamente pelos construtores do Estado, o que ocorre é a predominância da sociedade sobre o Estado. São implantados o *self-government*, o sufrágio universal, a exigência de que as leis sejam todas aprovadas no Parlamento. Para Oliveira Vianna, de repente os elementos mais baixos passam a deter possibilidades de influir no Estado, enquanto os elementos superiores se vêem na contingência de reagirem, apenas. Isso, por sua vez, se dá em dois níveis: em um o povo-massa, como força causal una, de novo se torna superior aos senhores, porquanto há um enfraquecimento da potência do Estado

sobre ela, ao mesmo tempo em que ela adquire subjetividade política. No outro, a camada dos senhores, que agora tem seu valor medido em relação ao todo, isto é, à Nação, é invadida pela dos arrivistas sem qualidades morais, ou pela dos idealistas. Aqui surge uma nova hierarquização dentro da camada dos senhores: os senhores com consciência nacional e os sem consciência nacional. O critério é simplesmente a maneira como eles exercem a potência de que dispõem. Os últimos são chamados de caudilhos, ou chefes de clãs eleitorais.

Portanto, a partir da sugestão deste pesquisador a respeito de interpretação, o fato grave na adoção do Liberalismo no Brasil foi percebido por Vianna como uma espécie de curto-circuito geral no sistema de pensamento. Em primeiro lugar, o que ocorreu foi que o Estado, detentor da autoridade, ficou impotente diante das massas. Essas passaram a se reger por suas próprias regras de direito costumeiro, todas atentatórias à moralidade e à potência do Estado. De certa forma, foi aí que aconteceu o segundo divórcio entre norma e fato. O Estado, como totalidade primeira, passou a ter que disputar a potência com suas unidades, que eram os clãs eleitorais. Assim, inverteu-se a hierarquia e o Estado, que deveria reunir moralidade e potência, ficou impotente, mas preservou a autoridade moral, embora enfraquecida. Isso ocorreu principalmente na República. Assim sendo, elementos imorais alcançaram o máximo da potência. Como disse Vianna, o próprio Presidente da República ficou em uma relação de “humilhante dependência” de alguns caudilhos. A autoridade oficial, legítima, passou a não deter mais a potência. Este é o problema central da República para Vianna. De alguma forma, ele sentiu que a hierarquia estava em perigo, porquanto separada da potência. Seu objetivo, então, passa a ser construir um conjunto de instituições que garanta a junção das duas coisas no Estado: autoridade e moralidade, de um lado, e potência, do outro.

Por meio de suas instituições, o Estado de Oliveira Vianna afastaria ao máximo a política dos elementos inferiores da hierarquia. No topo desta estariam aqueles poucos elementos, extraídos da camada dos senhores, que tinham capacidade de manutenção da relação. Abaixo, os bem intencionados porém idealistas. Ocorre que, agora, a camada dos senhores deve ser afastada da política para garantir a unidade nacional, e o meio de fazê-lo é retirando o povo da cena. Aí, instaurar-se-ia o governo das elites modernas. A participação destas não seria política, mas técnica e informacional. Isso asseguraria a unidade nacional, dissolvendo aquela série hierárquica, contida no latifúndio.

Contudo, uma outra hierarquia precisava ser instaurada e referida diretamente à Nação. Esse é o nível normativo da transcendência da totalidade latifundiária. Nesse, a hierarquia não mais remeteria a causas naturais, mas seria instaurada consciente e racionalmente pelo Estado. Ela consistiria em dividir toda a sociedade em grupos profissionais, reunidos sob os sindicatos e corporações, os quais ligariam as pessoas ao Estado. De certa forma, a participação política das pessoas no Estado se tornaria mediada pelo seu pertencimento a um grupo profissional, e condicionada à participação técnica do grupo. A participação política propriamente dita, isto é, pelo voto, seria atributo apenas da camada superior da hierarquia referida à Nação. Nessa camada superior predominavam os elementos burocráticos superiores, isto é, magistrados do Supremo Tribunal e dos tribunais estaduais, os membros dos Conselhos técnicos nacionais e do Conselho Nacional, os professores das faculdades e escolas superiores, e os membros de Instituições culturais — Academia Brasileira de Letras, Academias de Medicina, Institutos Históricos, Institutos de Advogados etc. Lembremos, de passagem, que os membros dessas Instituições culturais muitas vezes

coincidiavam com a burocracia estatal superior. A hierarquia, portanto, parece coincidir com a hierarquia do Estado.

Ao mesmo tempo, Oliveira Vianna atribui a essa elite situada no topo do Estado as qualidades morais antes atribuídas aos nobres europeus, depois aos senhores de terras, e por fim aos “homens de 1.000” do Império. A mais importante dessas qualidades parece ser a capacidade de subordinar seus próprios interesses aos do todo, o que era uma condição para a predominância da Nação sobre o latifúndio. Esse sistema, que Oliveira Vianna algumas vezes diz que visa a garantir o princípio da autoridade, a fim de melhor garantir a liberdade⁸³, visa, na verdade, a manter a relação entre hierarquia e potência, mesmo que as reformulando.

Com isso, o foco de Oliveira Vianna é principalmente as relações entre os homens, característica típica do pensamento pré-Moderno. Todas as considerações que ele faz das relações dos homens com as coisas estão referidas àquele tipo de relações. Assim, por exemplo, a desvalorização do Direito Privado, que se caracteriza primordialmente por ser um direito regulador das relações dos homens com as coisas, central, como é nesse campo, a concepção de Direitos Reais. Correspondentemente, há uma valorização muito grande do Direito Público, que é justamente o direito da política, do Estado e da Administração, logo, um direito cujo foco são as relações entre os homens, isto é, as relações de autoridade e potência⁸⁴.

⁸³ E nisso ele é seguido por vários de seus exegetas, como Paim e Santos.

⁸⁴ Evidentemente ambos os domínios têm repercussões nas relações dos homens com as coisas e dos homens entre si. O que eu quero dizer é que o foco imediato é, no Direito Público, as relações de poder, isto é, dos homens entre si, com óbvias repercussões nas relações dos homens com as coisas, que serão tanto maiores quanto maior for a valorização do Direito Público sobre o Direito Privado. Por outro lado, as disposições deste repercutem também nas relações dos homens entre si, como é óbvio também. Acrescente-se que há, no Brasil, uma tendência muito forte para a invasão do campo do Direito Público de direitos tradicionalmente restritos à esfera civil, de que é exemplo o inchaço dos Direitos e Garantias Fundamentais na nossa Constituição vigente. Minha hipótese é que esse inchaço se deve, talvez, à percepção de alguns grupos sociais da fragilidade do Direito Privado no Brasil, o que levá-los-ia a

Ainda enfocando aquele tipo de relações, Oliveira Vianna defende a flexibilização da atividade do Judiciário em face da legislação. A introdução dessa lógica, no esquema das instituições políticas, fora uma batalha de Rui Barbosa, como mostra o próprio Vianna⁸⁵. Por meio dele, o Judiciário tinha sua latitude de intervenção aumentada, pela introdução de um princípio parecido com o nosso atual inciso constitucional segundo o qual “nenhuma lesão ou ameaça de lesão pode deixar de ser apreciada pelo Judiciário”. A proposta de Vianna é ainda mais forte: tratava-se de permitir que a apreciação do Judiciário se desse de maneira mais livre em relação às leis. Assim, o Judiciário se tornaria quase um poder ativo, ao contrário da sua configuração original de um poder que age por provocação e apenas nos estritos limites da lei. Esse mecanismo, parece, seria um remédio, isto é, um instituto corretor de falhas na configuração geral do Estado, porquanto era impossível eliminar completamente a política da esfera do Estado. Com isso, o Judiciário poderia, quando fosse o caso, reduzir os efeitos da atividade política residual, por meio da aplicação de um raciocínio técnico visando fundamentalmente à manutenção da unidade nacional sob o comando do Poder Central, mais ou menos como o Conselho de Estado, ocupado pelos “homens de 1.000”, fizera no Império. Os juízes se tornam, assim, os repetidores por excelência das qualidades morais daqueles homens, aos quais Oliveira Vianna perdoava, inclusive, terem violado a Constituição e ferido direitos em nome da manutenção da unidade⁸⁶. Assim, de uma maneira meio tortuosa, tem-se a manutenção da hierarquia colonial, baseada na oposição entre potência e impotência, e na junção de potência e moralidade, num novo tipo de homens: os burocratas, em geral, e os magistrados, em especial. O isolamento desses homens no Estado garantiria a manutenção das suas qualidades

pressionar as instituições competentes a constitucionalizar, isto é, publicizar esses direitos para melhor garanti-los.

⁸⁵ Cf. *Instituições Políticas Brasileiras*, 1949, p. 394.

⁸⁶ A ressaltar que, de todos os despotismos, Oliveira Vianna preferia o dos juizes.

morais. De certa forma, trata-se de ligar hierarquização e transcendência, o que é contrário à lógica moderna, cujo objetivo é garantir sempre a imanência contra a transcendência (cf. DUMONT, 1980, p. 403).

A chave para a compreensão desse sistema, que no fundo parece ser assistemático, pode estar no caráter fronteiro do pensamento de Oliveira Vianna que parece ser oscilante e é, sem dúvida, contraditório em vários pontos, como se pode notar em alguns momentos nesta pesquisa e que outros trabalhos também já o fizeram⁸⁷. A oscilação se deve, na minha opinião, ao fato de o próprio Oliveira Vianna se situar, algo confusamente, entre duas ideologias: o Individualismo moderno e o Holismo tradicional. Cito, como exemplo, a utilização de Rousseau para caracterizar as origens Individualistas do ser humano em geral, ao mesmo tempo em que as civilizações ocidentais são descritas por meio da aplicação de seus princípios holistas, por exemplo, precedência das relações dos homens entre si sobre as relações com as coisas, submissão dos indivíduos ao grupo, predominância das forças sobre-humanas etc.

Com Dumont pode-se ver que é característico do raciocínio moderno partir dos elementos para chegar ao todo. Ao contrário, o raciocínio tradicional enfatiza justamente a precedência do todo sobre as partes, que se hierarquizam segundo sua relação com o todo (cf. DUMONT, 1980, p. 61). Uma espécie de aplicação típica do raciocínio moderno pode ser encontrada na idéia do Contrato Social, segundo a qual a comunidade política se funda a partir de um contrato celebrado entre os membros de uma dada sociedade. Essa idéia substituirá a de subordinação, que é ligada justamente à idéia da submissão das partes ao conjunto, no pensamento político moderno. Com isso, tem-se uma visão de sociedade e de comunidade política como sendo constituídas a

⁸⁷ Ver, por exemplo, PIVA.

partir dos seus elementos: os indivíduos (cf. DUMONT, 1980, p. 372/374, nota 17; e 1985, p.70).

Ora, Oliveira Vianna rejeitava, por princípio, que a comunidade política se fundasse sobre laços voluntários entre os homens. Ele privilegiava, nesse sentido, a lei das necessidades, de onde os vínculos verdadeiros, estáveis e fixos saíam. Ao mesmo tempo, como os antigos filósofos gregos, ele parte do princípio do Estado ou da sociedade, embora isso contrarie a visão que tem do ser humano como individualista. Assim, a Nação deve se organizar a partir desse todo que a precede, como todos os demais “elementos” do Estado. É o Estado quem deve ordenar e hierarquizar seus elementos, e não o contrário.

O Estado de Oliveira Vianna, por sua vez, funciona segundo uma lógica do isolamento da sociedade, tal como os potentados coloniais mantiveram-se “puros” pela ação dos “preconceitos salutareis”. O isolamento do Estado não só não atrapalha sua legitimidade, sua autoridade, como é condição para estas. Por isso, seu Estado não tem nenhum compromisso com o consenso, com a deliberação. Parafraseando Rorty, trata-se de uma comunidade política fundada na idéia de verdade absoluta, e não na idéia de verdade consensual. Acredita-se estar aqui a razão da preferência de Vianna pela ciência como forma de persuasão. Por toda sua obra há a afirmação de que ele viu “a verdade dos fatos”, o que o distingue daqueles que raciocinam doutrinariamente. Com isso ele quer convencer pela verdade, e não pelo consenso. A isso se ajusta com perfeição a valorização daqueles homens que tinham “a volúpia da impopularidade”.

Isso quanto às configurações do seu pensamento em contraste com o Individualismo. Com relação ao Liberalismo, acredita-se que essas configurações falam por si. Não há nada na obra de Vianna, a não ser uma ou outra afirmação isolada aqui e

ali, que autorize a concluir que ele era um Liberal, ainda que idealmente. Pelo contrário. Seu ideal era em tudo contrário ao Liberalismo. Nem se preocupar com o mito da comunidade política formada pelo consenso ele se preocupava. Ignorava solenemente esse mito e partia do Estado como um dado. O Estado é que organizaria a Sociedade brasileira. Sua visão do direito, por outro lado, é claramente anti-liberal, na medida em que desvaloriza todas as garantias à autonomia individual e ainda por cima proclama a desnecessidade do sufrágio na escolha dos governantes. O Legislativo, por sua vez, instituição liberal por excelência, é dos poderes o menos importante. A ele deveriam se sobrepôr os outros dois. A mesma rejeição fundamental ao Liberalismo pode ser percebida na sua visão dos ocidentais. Ele desconsidera a maneira como essas sociedades se definem a si mesmas, encontrando ali valores que eram seus na verdade, os quais não é preciso repetir aqui. Basta dizer que são valores anti-Individualistas, o que demonstra como ele não compreendeu aquelas sociedades.

Concluindo, não se pode dizer que Oliveira Vianna era um autoritário instrumental. Conforme se insistiu em todo o texto, no pensamento dele não havia Liberalismo no fim do túnel. Aliás, não havia mesmo Liberalismo nenhum. Nem no Ocidente que ele construiu para uso próprio havia Liberalismo, ou Individualismo. A construção da identidade brasileira por comparação, por sua vez, continuou carente de um referencial verdadeiramente exterior. De certa forma, em seu pensamento, os europeus ficaram sendo nós mesmos, com todos os nossos valores, enquanto nós brasileiros ficamos sendo a degradação daquele “nós” europeu. Com isso, Oliveira Vianna acabou repetindo, se é que não elevou ainda mais, o *idealismo* dos que ele criticava, pois até o seu “outro” era um produto ideal. Talvez isso demonstre a tese de que a ruptura está, também, no interior do observador, ou, citando mais uma vez a paráfrase de Aragão, talvez o inferno sejamos nós.

REFERÊNCIAS

ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de l'État*. Paris: Payot, 2005.

ABREU, Luiz Eduardo de Lacerda. *As palavras e a sua concretude: linguagem, troca e política no Congresso Nacional*. Texto em mimeo.

ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de. “Oliveira Vianna. Instituições Políticas Brasileiras” in MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: Editora SENAC, 1999, p. 293-313.

ARAGÃO, Luiz Tarley de. “Mãe preta, tristeza branca. Processo de socialização e distância social no Brasil” in ARAGÃO, Luiz Tarley de (et al.) (org.). *Clínica do Social: Ensaios*. São Paulo: Escuta, 1991, p. 21/38.

ARON, Raymond. *Estudos Sociológicos*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1991.

BERLIN, Isaiah. “Dois conceitos de liberdade”. BERLIN, Isaiah. In *Estudos sobre a humanidade*. Uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 226/272.

BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism*. Science, hermeneutics and praxis. Pennsylvania: University of Pennsylvannia Press, 1983.

BRANDÃO, Gildo Marçal. “Oliveira Vianna. Populações Meridionais do Brasil” in MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico 2. São Paulo: Editora SENAC, 2001, p. 299-325.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade*. Oliveira Vianna ente intérpretes do Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. “A utopia de Oliveira Vianna” in CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e Bordados*. Escritos de história e política. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. “Entre a autoridade e a liberdade” in CARVALHO, José Murilo de (org. e intro.). *Paulino José Soares de Sousa*, Visconde do Uruguai. São Paulo: Ed. 34, 2002, p. 11-47.

_____. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 4 edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. 21 edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *A casa e a rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. Le système des castes et ses implications. Paris: Gallimard, 1980, “TEL” (1 édition: 1966).

_____. *Homo Aequalis*, I. Gènese et epanouissement de l'idéologie économique. "Bibliothèque des Sciences humaines". Paris: Éditions Gallimard, 1985 (1 édition: 1977).

_____. *Homo Hierarchicus*. O sistema das castas e suas implicações. 2 edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

_____. *Homo Aequalis*. Gênese e plenitude da ideologia econômica. Bauru: EDUSC, 2000.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Formação do patronato político brasileiro. Volume 2. 4 edição. Porto Alegre: Editora Globo, 1977.

FERREIRA, Gabriela Nunes. *Centralização e descentralização no Império*. O debate entre Tavares Bastos e visconde de Uruguai. São Paulo: Ed. 34, 1999.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 22 edição. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

GADAMER, Hans Georg. "Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica". In GADAMER, Hans Georg, FRUCHON, Pierre (org.). *O problema da consciência histórica*. 2 edição. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas – FGV, 2003, p. 57/71.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (1 edição: 1936).

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss” in MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 11-46.

MARX, Karl. *A questão judaica*. 5 edição. São Paulo: Centauro, 2005.

MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: Editora SENAC, 1999.

_____. *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico 2*. São Paulo: Editora SENAC, 2001.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco José. *Populações Meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial do Senado Federal, 2005 (1 edição: 1920).

_____. *Evolução do Povo Brasileiro*. 4 edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956 (1 edição: 1923).

_____. *O Ocaso do Império*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial do Senado Federal, 2004 (1 edição: 1925).

_____. *O Idealismo da Constituição*. 2 edição. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939 (1 edição: 1927).

_____. *Problemas de Política Objetiva*. 3 edição. Rio de Janeiro: Record, 1974 (1 edição: 1930).

_____. *Problemas de Direito Corporativo*. 2 edição. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 1983 (1 edição: 1938).

_____. *Problemas de Direito Sindical*. Rio de Janeiro: Max Limonad, 1943.

_____. *Instituições Políticas Brasileiras*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial do Senado Federal, 1999 (1 edição: 1949).

_____. *Problemas de Organização e Problemas de Direção*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

_____. *Introdução à História Social da Economia Pré-Capitalista no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

PAIM, Antônio. “Introdução” in OLIVEIRA VIANNA, Francisco José. *Populações Meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial do Senado Federal, 2005, p. 19/45.

PIVA, Luiz Guilherme. *Ladrilhadores e semeadores*. A modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1920-1940). São Paulo: Editora 34.

PORTO, Walter Costa. “Apresentação” in OLIVEIRA VIANNA, Francisco José. *O Ocaso do Império*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial do Senado Federal, 2004, p. 09-15.

PRADO, Maria Emília. “Considerações sobre a crise do modelo de ‘cidadania regulada’ inspirado por Oliveira Vianna” in www.cebela.org.br (acesso em fevereiro de 2006).

QUEIROZ, Paulo Edmur de Sousa. *A sociologia política de Oliveira Vianna*. São Paulo: Editora Convívio, 1975.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos. Volume 1. 2 edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem burguesa e Liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

_____. “A práxis liberal e a cidadania regulada”. In *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 63-114.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor, as batatas*. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1992.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *Interpretação da realidade brasileira*. Introdução à história das idéias no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

VENÂNCIO, Gisele Martins. Na trama do arquivo: a trajetória de Oliveira Vianna (1883-1951). Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientadora: Andrea Daher. Rio de Janeiro, Julho de 2003. In www.dominiopublico.org

VENÂNCIO FILHO, Alberto. “Introdução a Problemas de Direito Corporativo, de Oliveira Vianna” in OLIVEIRA VIANNA, Francisco José. *Problemas de Direito*

Corporativo. 2 edição. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 1983, p. 11/20.

_____. “Introdução” in OLIVEIRA VIANNA, Francisco José. *Problemas de Política Objetiva*. 3 edição. Rio de Janeiro: Record, 1974, p. 09/13.

VIBERT, Stéphane. *Louis Dumont*. Holisme et Modernité. “Collection Le Bien Commun”. Paris: Éditions Michalon, 2004.

VIEIRA, Evaldo Amaro. *Oliveira Vianna e o Estado corporativo*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1976.

URUGUAI, Visconde do. “Ensaio sobre o direito administrativo”. In CARVALHO, José Murilo de (org. e intro.). *Paulino José Soares de Sousa*, Visconde do Uruguai. São Paulo: Ed. 34, 2002.